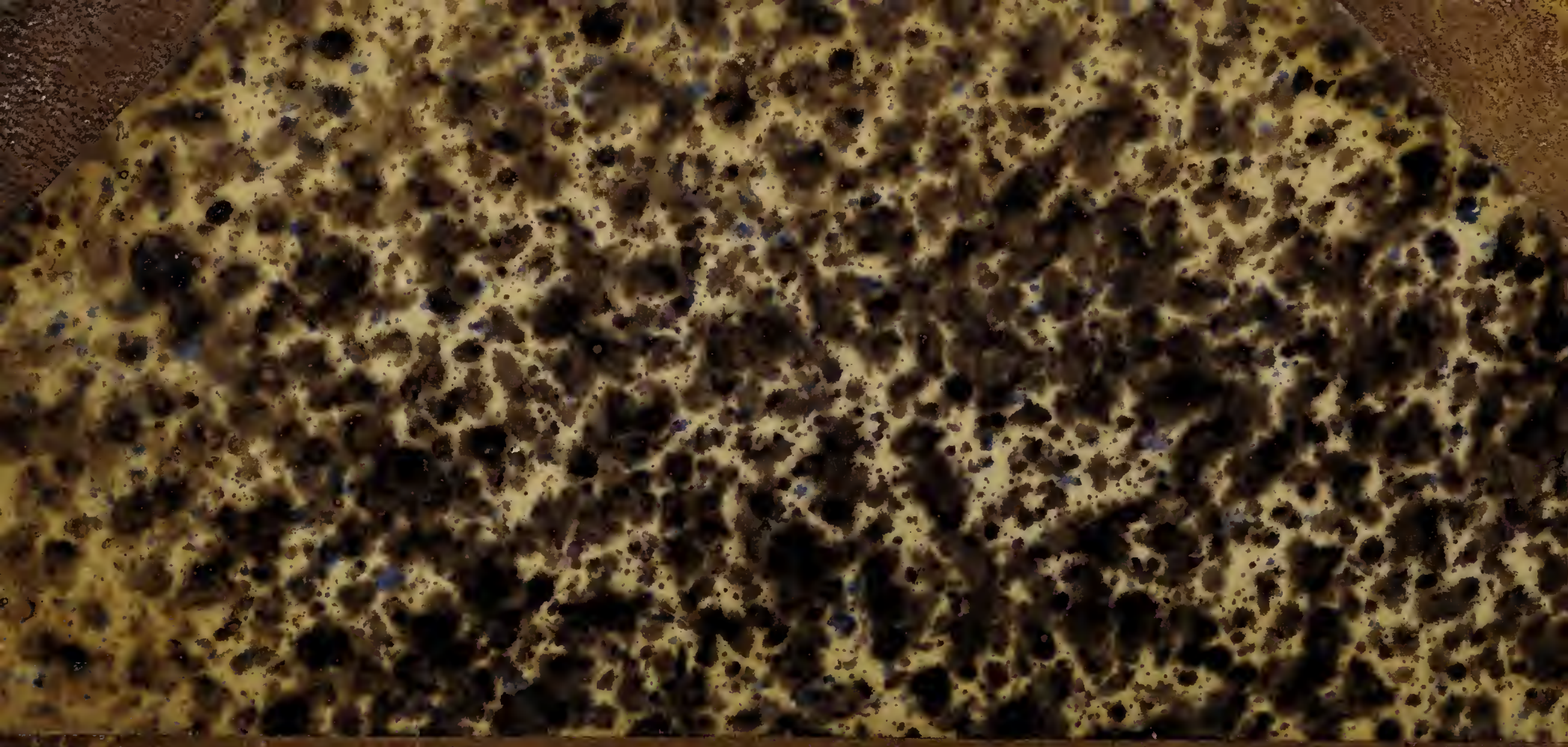


LIBRARY
OF THE
Theological Seminary,
PRINCETON, N. J.

Case BL781
Shelf .R57
Book

Division
Section
No.

Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/diereligionderhe02rinc

Die

Religion der Hellenen,

aus

den Mythen, den Lehren der Philosophen und dem Kultus

entwickelt und dargestellt

von

Wilhelm Friedrich Rinck.

Zweiter Theil.

ZÜRICH.
Verlag von Meyer und Zeller.
1854.

Χρηστέον δὲ τοῖς μύθοις, οὐχ ὡς λόγοις πάμπαν οὖσιν, ἀλλὰ τὸ πρόσφορον ἑκάστου τὸ κατὰ τὴν ὁμοιότητα λαμβάνοντας.

Πλούταρχος.

Des

zweiten Theiles erste Abtheilung.

Der Gottesdienst und die öffentlichen Feste der Hellenen.

Cura pii Dis sunt, et qui coluere, coluntur.

Ovidius.

Vorrede.

Der erste Theil meines Buches wurde in mehreren Zeitschriften auf das Entgegengesetzteste beurtheilt. Ein gefeierter, zwar nicht genannter, aber an seiner Darstellungsgabe wohl kenntlicher Theolog, ein berühmter Mythолog, dem ich und so Viele mit mir das erste lebhafte Interesse an der Religionslehre der Alten verdanken, Friedrich Creuzer, welcher in wissenschaftlichen Dingen eben so gerecht und streng als human zu urtheilen pflegt, dessen grosse Verdienste K. O. Müller gebührend anerkannt hat, sodann zwei hochgeachtete Philologen und Archäologen, Franz Dorotheus Gerlach und Karl Zell, haben auf die dankenswertheste Weise ihre Anerkennung ausgesprochen *).

Wenn Creuzer meine Widerlegung der angeblich verschollenen Paradoxien Gottfried Hermann's in meiner Einleitung nicht mehr zeitgemäss findet, so erlaube ich mir zu bemerken, dass ich nicht sowohl die seltsame Mythendeutung

*) S. das von K. R. Hagenbach herausgegebene Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 1853 N. 9 und 10. Creuzer in den gelehrten Anzeigen von München 1853 N. 68 und 69. Gerlach in d. Zeitschr. für Alterthumswiss. v. Jul. Cäsar 1853 H. V col. 438 ff. Zell in den Heidelberger Jahrb. d. Literatur 1854 N. 6.

Hermann's, die sich zu keiner Zeit bei besonnenen Forschern Eingang versprechen durfte, bekämpft habe, als vielmehr seine immer noch nicht aufgegebene Meinung von der Unkenntniss Hesiods und Homers in Sachen der hellenischen Religion, womit er und Andere sich den Weg bahnen, um desto willkürlicher auf dem mythischen Gebiete schalten zu können. Es ist Pflicht, in einer Einleitung falschen Principien zu begegnen. Dass auch Männer in neuerer Zeit, die in mythologischen Dingen nicht unerfahren sind, wegen jenes Hermann'schen Grundsatzes in der Irre herumfahren, will ich an einigen Beispielen nachweisen. Professor Schömann setzt in einem Programm (de Titanibus Hesiodeis 1844 p. 3 sq.) unter den Gelehrten als bekannt voraus, Hesiod habe die wahre Bedeutung und Beschaffenheit der von ihm mitgetheilten Fabeln nicht gehörig verstanden, das sehe man an der Entmannung des Uranos, die so viel bedeute als, dass der Himmel nach der ersten Schöpfung für neue Productionen entkräftet worden sey, Hesiod gebe nun als Grund dieser impia fabula, wie er sie nennt, die Verbergung der Centimanen und Cyklopen in der Erde von Seite des Uranos an, was offenbar unpassend sey. Allein ich möchte diesen Beweis zum Nachtheil dessen, der ihn gibt, und zu Gunsten Hesiods geradezu umkehren. Wir müssen nemlich jener That des Kronos, in Folge deren Giganten, Nymphen und Aphrodite Urania, sich fortpflanzende Wesen, entstanden sind, eine frommere und tiefere Bedeutung beilegen, dass nicht das Versiegen der schöpferischen Kraft, sondern umgekehrt das Hervorbringen des individuellen Daseyns darin begründet sey. Nun aber ist das beanstandete vorherige Verbergen ein sehr passender Beweggrund für Gäa und Kronos gewesen. Denn ohne Entmannung hatten die Schöpfungen des Uranos, in der Erde verborgen, kein selbstständiges

Leben, das freie Leben ausser Gott hat zu seiner Bedingung eine Lebensentäusserung des Himmels. Durch die Fabel von der Entmannung wird das erschaffene Leben in das richtige Verhältniss zu dem Urquell des Lebens gesetzt, und der Unterschied von der Emanationslehre festgehalten. Vor der Entmannung ist keine göttliche Lebensquelle in der Welt, daher werden die unförmlichen Centimanen als die ausserordentlichsten aller Kinder des Uranos und der Gäa (*δεινότατοι παίδων, ὅσσοι . . . ἐξεγένοντο*) anstatt aller andern uranischen Productionen genannt, und die ordentlichen Geschöpfe entstehen erst nach der kosmogonischen That des Kronos. Aehnliche Abweichungen Schömanns von Hesiod scheinen mir eben so viele Verstösse gegen die Mythendeutung zu seyn. Die Theogonie lässt aus den Blutstropfen des Uranos die Giganten (Menschen), die melischen Nymphen (Pflanzenreich) und die kosmogonischen Erinnyen als die Kehrseite der Aphrodite Urania entstehen: Schömann *) ist der Meinung, aus jenen Nymphen sey das menschliche Geschlecht entsprossen und die Erinnyen seyen ohne Bedacht eingeflochten worden. Die Theogonie u. A. machen den Typhoeus unzweideutig als das vulcanische Erdfeuer kenntlich: Schömann **) hält ihn mit Hermann für die aus der Erde aufsteigenden Dünste. Der Theogonie sind die Gräen und namentlich die allbekannte Enyo alte Kriegsgöttinnen: jedoch die Alten haben ihre Religion nicht verstanden, Schömann ***) macht aus ihnen Seegottheiten. Der Theogonie ist Hekate die zeugende und segnende Glücksgöttin, die Aschera (Gad) der Phönicier, die Nortia der Etrusker: Herrn Schömann ****)

*) Dissertatio de nymphis Meliis, Gigantibus et Erinysin 1845.

**) Dissert. de Typhoeo Hesiodeo 1851 p. 21.

***) Dissert. de Phorcyne eiusque familia p. 29.

****) Dissert. de Hecate Hesiodea 1851 p. 14.

ist sie nach Klausen die aus der Ferne wirkende Göttin, von ἑκάς abgeleitet, wozu er die Hauptsache: „die Wirksame“ als ausgelassen hinzudenkt. Professor Walz in Tübingen *) verwechselt willkürlich die Nemesis mit Aphrodite Urania, und hält darum die Verse der Theogonie, welche die Nemesis und ähnliche Personificationen zu Geburten der Nacht machen, für ein Stück aus der orphischen Schule. Aus eigener Unkenntniss des Sinnes der Mythen schiebt man sie dem Verfasser der Theogonie zu, oder nimmt ihm eine Reihe von Versen, und schneidet so sich selbst die Möglichkeit ab, den rechten Weg zu finden. Bald stellt man Anforderungen an Hesiod wie an einen Prosaiker, um ihn schulgerecht zu finden, und wenn er diese nicht befriedigt und die irrigen Ansichten, die man den Mythen unterlegt, nicht theilt, so bekrittelt man sein Meisterwerk als das Erzeugniss eines mittelmässigen Dichters, und urtheilt, als habe man alles gründlich verstanden, es sey aus alten und neuen Lappen zusammengestoppelt, es bestehe aus verschiedenen Recensionen, die man willkürlich nachweist, man erlaubt sich ganze Stücke zu versetzen und viele Verse für unächt zu erklären. Meine Untersuchungen und Auslegungen, hoffe ich, werden theils zum Verständniss, theils zur Rechtfertigung dieser wichtigen Religionsurkunde beitragen. Je weniger wir sie meistern, je wörtlicher wir sie nehmen nnd verstehen, desto geistreicher und tiefsinniger sprechen uns ihre Fabeln an.

Creuzer vermisst ferner in meinem ersten Theile eine Bekanntschaft mit den neuern Entdeckungen über die assyrischen, ägyptischen, phönicischen, lycischen Oertlichkeiten, Religionen, Mythen und Culte, welche meine Forschungen

*) De Nemesi Graecorum 1852 p. 4 sq.

hätte fördern können. Ich gebe zu, dass in dieser Beziehung Manches nachzubessern ist, ich selbst habe während des Druckes unermüdet etwaige Lücken auszufüllen gesucht, und bei Benutzung der Basler Bibliothek alle Freundlichkeit des Herrn Professor Gerlach erfahren. Jedoch andererseits gebe ich zu bedenken, dass vorerst die Religion der Hellenen für sich gründlich erforscht werden muss, ehe sie mit den Religionen anderer Völker verglichen werden kann, und dass man sich auf diesem weiten Felde mit weiser Umsicht beschränken und hüten muss, eine Gelehrtheit zur Schau zu tragen, oder alle Einfälle und Meinungen neuerer Gelehrter anzuführen*). Wenn ich dieses oft unterlassen habe, so ist wenigstens der Schluss, dass mir die Kunde davon entgangen sey, nicht immer richtig. D. Gerlach findet es gerade lobenswerth, dass ich mich nur ausnahmsweise zur Polemik herbeigelassen habe, und D. Zell sieht in dieser Beschränkung einen unverkennbaren Vorzug. „Wenn man nemlich, sagt er, die Fülle des Stoffes und die so vielfach in einander geschlungenen Fäden des mythologischen Gewebes bedenkt, so wird es namentlich bei solchen Werken, welche nicht Monographien sind, sondern das ganze Gebiet der Re-

*) Aus diesem Grunde liess sich Adolf Wuttke, nachdem er in Reuters Repertorium über wirkliche oder vermeintliche Mängel meines ersten Theiles sein Splitterrichteramt geübt hat, zuletzt zu dem oberflächlichen unwahren Urtheil verleiten, mein Werk stehe auf dem Standpuncte der Wissenschaft, wie sie vor Decennien gewesen sey; während im Gegentheil der in dieser Literatur so bewanderte D. Creuzer unstreitig richtiger sagt: man pflege in meinen Arbeiten ein zu lebhaftes Streben nach Originalität zu finden, und D. Zell in seiner Recension sichs zur Aufgabe gemacht hat, die charakteristischen Eigenthümlichkeiten meines Buches anerkennend hervorzuheben.

ligion umfassen, vielen Lesern viel angenehmer und förderlicher seyn, eine Ansicht und ein Princip durchgeführt zu sehen, als ein Aggregat von allerlei Meinungen hinnehmen zu müssen.“ Um einen Neubau aufzuführen, holte ich die Materialien in der Steingrube und im Walde, nicht in den Trümmerhaufen anderer Häuser: in den alten Schriftstellern habe ich immer mehr Ausbeute gefunden und mich desswegen mit mehr Vorliebe ihnen zugewendet.

Zweierlei Widersacher haben sich hervorgethan und an meinem Buche gestossen, mit welchen ich dem Publicum gegenüber abzurechnen habe. Es gibt erstens eine Partei der Ungläubigen und Skeptiker sowohl im Gebiete der Religion als auf dem Boden der Profangeschichte. Weil sie in ihrer grossen Nüchternheit keinen Sinn für die mythische Ausdrucksweise haben, so sehen sie in der ältesten Geschichte, die in das mythische Gewand gekleidet ist, nichts als Mährchen und bekennen daher, wenn sie aufrichtig sind, ihre vollständige Unwissenheit über die Anfänge der Menschengeschichte. Was die Mythologie im engern Sinne betrifft, so leugnen sie zwar nicht mehr, dass sie den eigenthümlichen Ausdruck der Religion der alten Völker enthalte, aber was dieses für eine sey, davon wissen sie keine Rechenschaft zu geben, und werden nun über mein Buch stutzig, dass bei Heiden und Christen im Grunde derselbe Gott, dieselbe Erlösungsbedürftigkeit und Sehnsucht nach Erlösung, dass am Ende gar die Hellenen frömmer und christlicher gewesen sein sollen, als unsere Philhellenen bei ihrer Auffassung des Religiösen und ihrer Stellung zum Christenthum sind und sie sich bewusst sind. Diese Beschämung sich zu ersparen, urtheilen sie ohne genauere Prüfung, ich hätte Fremdartiges untergelegt; wiewohl meine Darstellung sorgfältig auf die Urkunden hinweist und meist

ihre eigenen Worte gebraucht. Wahrheit und Treue in Mittheilung eines gegebenen Stoffes ist das erste Gesetz der Geschichtschreibung, das ich mit Wissen nie ausser Acht gelassen habe. Denn nichts ist mir mehr zuwider, als in einer historischen Wissenschaft sich in phantastischen Ideen zu ergehen. Um jener nahe liegenden Versuchung und jenem Vorwurf wo möglich zu entgehen, und den eigenen Einfällen keinen Spielraum zu geben, habe ich den urkundlichen Weg eingeschlagen und pflegte die Alten in Sachen ihrer Religion selbst reden zu lassen. Freilich reden sie in Fabeln, die wir zu deuten haben; die Deutung aber habe ich von dem objectiv Ueberlieferten möglichst unterschieden, und wo der Leser auch eine gewagte oder unrichtige antreffen sollte, so ist er überall in Stand gesetzt, sich ein eigenes Urtheil zu bilden. Empfehlen sich meine Deutungen im Ganzen durch Natürlichkeit und durch ihren passenden Zusammenhang mit dem Ganzen, so kann man nicht von Hineinlegen fremdartiger Ideen sprechen, bis die gegebene Auslegung durch eine bessere ersetzt wird. Der religiöse Standpunct des Auslegers wird allerdings auf sein Geschäft einen unvermerkten Einfluss ausüben. Ueber Religion ist bekanntlich nicht gut streiten; ohne jemand zu verkleinern, muss ich bitten, die Berechtigung meiner Anschauungsweise und meines Glaubens gelten zu lassen.

Dass aber der mythologische Stoff in die Fachordnung christlicher Lehrbücher vertheilt wird, in solche Neuerung können sich Viele nicht finden. Ueber diese Eigenthümlichkeit meines Buches werde ich mich am Schlusse des zweiten Theiles näher aussprechen, und diesen als den einzigen Weg einer wissenschaftlichen Mythologie bezeichnen, wovon O. Müller geschrieben, den er aber nicht gefunden hat. Eine Wissenschaft nemlich ist nur möglich, wenn sich alle

grösste Verwirrung und Willkür? Der Werth eines Buches besteht meines Erachtens nicht in der Wiederholung des längst Bekannten, sondern in neuen Aufschlüssen. Vergebens sucht man solche in den mythologischen Büchern, die alle Jahre in die Welt ausgehen, neue Untersuchungen sind eben so nöthig als selten. Werden sie angestellt, so ist man so albern, wo es möglich wäre, sie niederzuschlagen. Hier scheiden sich die blinden Nachbeter von den Meistern der Wissenschaft; die Letztern prüfen und wenn sie sich für das Neue zustimmend erklärt haben, so fehlt hintendrein auch der Beifall von jenen nicht. Ohne eigenes Urtheil sind sie vorlaut, und gleichen jenen Leuten, die von Johanne dem Täufer sagten, er habe den Teufel, und von Jesu, er sey ein Weinsäufer. Diese Doctores Eck, die Hefe des Zeitgeistes, die über Alles losziehend, Götzendiener der Autorität sind, belagern die gemeinen kritischen Flugblätter, und hemmen, so viel an ihnen ist, den Aufschwung der Wissenschaft. Es bedarf, um sie zu fördern, so viel Herz als Kopf: Kopf, die Wahrheit zu erkennen, Herz, sie gegen Verunglimpfungen zu bekennen und gegen Vorurtheile zu vertheidigen.

Die Vertheidigung ist mir übrigens leicht gemacht worden, da man meiner Beweisführung von keiner Seite einen Beweis entgegengesetzt hat. Ueber meine semitischen Etymologien, worauf ich am Ende des zweiten Theiles zurückkommen werde, haben sich zwar auch wohlmeinende Männer gewundert, da so die ganze hellenische Religion in ihrem Ursprung beinahe eine morgenländische wird. Allein die beliebte Ableitung aus dem griechischen Sprachschatz wird völlig unhaltbar, wenn man bedenkt, dass ein gelehrter Grieche selbst, Herodot (II, 50), behauptet, er habe durch Nachforschen gefunden, dass fast alle Namen der Göt-

ter von den Barbaren nach Griechenland gekommen seyen, und er glaube, hauptsächlich aus Aegypten. Diese Ansicht wird durch die verdienstvollen Untersuchungen von Movers (Die Phönicier 1841 B. I c. 1) in jeder Beziehung bestätigt. Zufolge derselben haben im Alterthum phönicisch-kanaanitische Volksstämme die Küsten und Inseln des Mittelmeeres durch Ansiedelungen besetzt, namentlich Cypern, Kreta, Rhodus und Cythere; von Kreta aus haben sie sich durch Einwanderungen nach dem Festlande Griechenlands verbreitet. »Es ist so gewiss, sagt er ferner (S. 33), wie irgend ein Ereigniss der alten Geschichte, dass in dem Zeitraum von 2000—1600 v. Ch.*) von Philistäa her Phönicier sich in Unterägypten niedergelassen haben, die erst nach langen Kämpfen mit den Eingebornen verdrängt, sich nach verschiedenen Seiten hin nach den Nordküsten Afrikas, dann übers Mittelmeer und nach Griechenland hin ausgebreitet haben.« Diese Phönicier wurden Hyksos (Hirten), auch *ἀλλόφυλοι* genannt, sie gründeten ein Reich in Memphis und beherrschten zu Zeiten ganz Aegypten; wesswegen ihre Religion von bedeutendem Einfluss auf die ägyptische gewesen ist. Nach ihrer Vertreibung aus Aegypten haben sie sich theils nach Palästina, theils unter Kadmus und Danaus nach Griechenland gewendet (S. 36). So wird es erklärlich, wie die griechischen Götternamen aus dem Lande Aegypten kamen und doch nicht ägyptischen, sondern semitischen Ursprungs sind, so ist, was Herodot hievon sagt, buchstäblich wahr, und die Etymologien aus den semitischen Sprachen sind zugleich vollkommen gerechtfertigt. Mit diesen Forschungen stimmt die

*) D. Röth (Gesch. d. Philos. Mannheim 1846 B. I S. 90) setzt die Herrschaft der Phönicier in Aegypten in den Zeitraum von 2300 bis 1790 vor Chr. Geburt.

Sage der Hellenen bei Herodot (IV, 53) überein, dass die Fürsten der Lacedämonier vor Perseus Aegypter gewesen seyen.

Nachdem ich mich mit meinen Gegnern nach ihren Hauptrichtungen zusammenfassend abgefunden habe, will ich noch an einem Beispiele nachweisen, wie leichtfertig manche Recensenten über literarische Erscheinungen absprechen. Herr Bippart hat sich unter Andern ohne apollinische Begeisterung auf den Dreifuss der edeln Kritik gesetzt, und in einer Zeitschrift über meinen ersten Theil folgendermassen geurtheilt. Er erkennt im Allgemeinen „den verworrenen Zustand“ der bisherigen Behandlung der Mythologie an, und tadelt gleichwohl die Kühnheit, womit ich mich „über die Resultate der neuern mythologischen und sprachwissenschaftlichen Forschung hinaussetze.“ Das ist eine Berufung auf Autoritäten, die keine sind. Wie sollen wir über „den verworrenen Zustand“ hinwegkommen, ohne eine neue Bahn einzuschlagen? Als Philosoph, der den Grund der Dinge erforscht, sieht Herr Bippart »einen Grundfehler“ meines Buches darin, dass ich »den Mythus für eine Species der Allegorie erkläre.“ Das heisst zunächst, ich halte den Mythus für eine bedeutsame Bildersprache. Ist er denn meinem Kritiker das nicht? Dass ich das Allegorische in einem höhern und bestimmtern Sinne als gewöhnlich nehme und das Mythische ihm unterordne, dass ich für die gesammte bildliche Ausdrucksweise nach ihren vier Arten ein allgemeines Wort gesucht und in dem Allegorischen seinem Wortlaut gemäss gefunden habe, ist lediglich eine logische Begriffsbestimmung in der Einleitung, welche auf meine Behandlung der Mythen selbst nicht den mindesten Einfluss hat. Indessen nehme ich das Wort allegorisch nicht einmal in einem ungewöhnlichen Sinne, sondern ich berichtige blos die

unklare Definition davon. Denn niemand wird einen Anstoss daran nehmen zu sagen: man müsse die Mythen der Hellenen, die Fusswaschung und die Gleichnisse des Herrn nicht buchstäblich (κυρίως), sondern allegorisch verstehen*). Diesem Sprachgebrauch gemäss habe ich das Wort Allegorie genommen und erklärt. Jedoch als gründlicher Mann beweist er seine Behauptung und sagt: »die Götter des Olymps seyen mir allegorische Figuren.« Recht, insofern sie mir nicht bedeutungslose Klötze, sondern bedeutsame ideale Gestalten sind, aber nicht Gestalten der blossen Einbildungskraft, sondern persönliche, von dem Denken des Menschen unabhängige, selbstdenkende Wesen, wofür sie der Glaube der Alten hielt, und in so fern Schattenbilder und Ahnungen des wahren persönlichen Gottes, an den wir Christen glauben, des Unaussprechlichen, von dem auch wir nur in Bildern und dunkeln Worten reden. Blos in diesem Sinne (und wer stimmt mir nicht bei?) sehe ich allegorische Gestalten im Olymp — ein ungeschickter Ausdruck übrigens des Herrn Bippart, dessen ich mich nie bedient habe. Helios z. B. ist keine Allegorie, sondern der Gott, der durch die Sonne hell und warm macht, und so verhält es sich mit allen andern Göttern in der Sprache der Alten und in der meinigen. Zeus ist keine Allegorie, er z. B. mit Themis verehelicht war den Hellenen die personificirte göttliche Gerechtigkeit. Nur seine Ehe, woraus zweierlei Geburten entsprangen, können wir eine allegorische, d. h. einen bildlichen Ausdruck nennen, und die Erzählung davon ist ein Mythus, welcher Dichtung und Wahrheit in sich fasst. Herr Bippart begreift nicht, »was für ein Unterschied zwischen den heidnischen Göttern

*) Plutarch. de Is. et Osir. c. 20: *ὁ μῦθος λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστιν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν.*

und dem absoluten Gott des Christenthums (nach meinem Buche) seyn könne.“ Finden wir aber in der Mythologie Religion, so wie er selbst anerkennt, so höre er auf sich über einige Aehnlichkeit mit der christlichen zu verwundern, so viel auch die letztere specifisch Eigenthümliches hat. „Die Lehren der Philosophen, sagt er ferner, seyen mir ohne weiters Quelle der griechischen Religion.“ Recht, so steht es auf dem Titelblatt, aber falsch verstanden! Denn ich benutze und erwähne die Philosopheme blos, in so weit sie sich an die überlieferte Religion anschliessen, übergehe alle andern, und sage diess ausdrücklich in der Vorrede zum ersten Theil S. VIII und in der Einleitung S. 32. Ich habe mich überhaupt über das Verhältniss der Religion zur Philosophie S. 17 ff. deutlich ausgesprochen, im Unterschiede von der Ansicht des D. Röth, welcher (a. a. O. S. 49) die Einheit beider annimmt und daher an die Spitze seiner Geschichte der Philosophie im ersten Bande die ägyptische und zoroastrische Glaubenslehre setzt. Ein so schätzbares Material dieses Buch auch enthält, so scheint mir doch gerade jene Gleichsetzung den nachtheiligsten Einfluss auf die unbefangene Darstellung der alten Religionslehren ausgeübt zu haben. Ein gegenseitiger Einfluss der Religion und Philosophie ist nicht in Abrede zu stellen, aber eine Verwechslung beider Kreise ist schon darum unrichtig, weil sonst alle religiösen Menschen Philosophen sein müssten und umgekehrt. Wie alles Gegebene, so kann auch die Religion Gegenstand der Philosophie werden; sie sind aber so wenig einerlei als Natur und Philosophie. — Sodann „huldige ich einem Synkretismus, der die verschiedenen griechischen Götter und selbst die des Orients identificirt.“ Im Gegentheil in dem hesiodisch-homerischen System, das ich in der dritten Religionsperiode besonders behandle, haben die Götter

alle einen verschiedenen Charakter und sind aus einander gehalten. Nur wenn wir sie nach den Localculten betrachten, so ist auf eine Volks- oder Stadtgottheit ein Vollgehalt aufgetragen, wovon die nothwendige Folge ist, dass sich verwandte Götterwesen, die in den griechischen Staaten verehrt worden sind, berühren. Dem Polytheismus selbst, aber nicht meiner objectiven Darstellung desselben, gebührt in gewissem Grade der Vorwurf des Synkretismus, der Theokrasie. Die Götter des Orients vergleiche ich lediglich (Wuttke meint, nur zu wenig), und halte sie zum Theil für Vorbilder der griechischen, ohne sie je mit einander zu vermischen. Bippart beschuldigt mich »des Euhemerismus« (mit welcher Rüge auch Preller gegen mich freigebig ist), weil ich von der Wanderung des Kadmus und der Geburt des Dionysos von seiner Tochter Semele rede. Allein ich erzähle nur die Fabel von dieser Geburt, Dionysos ist in meinem Buche überall Gott, und ich bestreite sogar Th. I S. 16 ausdrücklich diejenigen von den Alten, die ihn nach Art des Euhemerus Heros nennen. Dass ich den Kadmus und manchen Andern nicht für einen Gott halte, darin ist mir Hesiod ein viel besserer Gewährsmann als K. O. Müller, ich stelle überhaupt den wichtigen, von den Alten in der Lehre und im Kultus streng beobachteten und von den Neuern vielfach verwischten Unterschied zwischen Theogonie und Heroogonie wieder her. Wenn Euhemerus aus den wirklichen Göttern Menschen gemacht hat, so hat das heidnische Alterthum wirkliche Menschen zu Göttersöhnen und mitunter zu Göttern erhoben. Es ist ebenso frevelhaft, den Göttern der Hellenen Menschen aufzudringen, als aus ihren Göttern Menschen zu machen. So sagt Plutarch (de Is. c. 24), den wichtigen Unterschied zwischen beiden festhaltend, nachdem er den Unglauben des Euhemerus zurückgewiesen: Wenn

auch einige Menschen in ihrem Uebermuthe Beinamen von Göttern annahmen und sich Tempel setzen liessen, so währte ihr Ruhm kurze Zeit, und sie haben jetzt, aus den angemassten Heiligthümern und Altären vertrieben, nichts weiter als Leichensteine und Gräber. Wer nun gleichwohl Götter und Menschen leichtsinnig vermischt und das entgegengesetzte Extrem des Euhemerus verfolgt, wie in unseren Zeiten vielfach geschehen ist, der verunstaltet durch seine Menschenvergötterung sowohl den religiösen Glauben als die Geschichte der Alten. Eines kritischen Forschers Aufgabe ist, dieses nachzuweisen, die menschliche Geschichte der Heroen anzuerkennen, aber nicht die Zahl der Götter gegen die Zeugnisse und den Glauben der Alten selbst ungebührlich zu vermehren, wie die neuern Mythologen thun (wovon ich am Schlusse des zweiten Theiles Belege geben werde), und diejenigen des Euhemerismus zu bezüchtigen, die sich von diesem unkritischen Verfahren frei halten. Der Ueberglaube und der Unglaube berühren sich: die Wahrheit liegt in der Mitte. Menschliches und Göttliches, das die Alten selbst ungeachtet aller Verherrlichung ihrer Heroen für den Verständigen sehr wohl gesondert haben, bunt durch einander mischen, ist keine Kritik, und es wieder scheiden, ist kein Euhemerismus. So ist jüngst auf dem Gebiete der mythischen Geschichte der Römer Gerlach*) mit vollem Rechte gegen Niebuhr und Schwegler, welche auf die vorgebliche Unwissenheit der alten Schriftsteller fussen, für die menschliche Geschichte des Romulus und verwandter Heroen in die Schranken getreten, um sie dem Verflüchtigungsprocess zu entreissen. — Endlich soll ich nach Bippart „Semele als

*) Die aitiologischen Mythen als Grundlage der römischen Gesch. beurtheilt. Basel 1854.

Allegorie auffassen," während ich umgekehrt Th. I S. 168, wie die Alten, sie »bestimmt für eine Sterbliche« nehme. So schiesst der Mann überall neben dem Ziel vorbei, und wähnt über mein und andere Werke urtheilsfähig zu seyn!

Die Verspätung des zweiten Theiles um einige Monate hat ihren Grund vornemlich in dem Bestreben, das längst zum Druck fertige Werk durch unausgesetzte Studien seiner Vollendung näher zu bringen, wovon die am Ende beigefügten „Ergänzungen und Verbesserungen« den geneigten Leser überzeugen werden. Sie geben zugleich den thatsächlichen Beweis, dass ich nicht selbstgenügsam auf meine Arbeit blicke, sondern grössere Anforderungen, als gewisse Kritiker, an mich und die von mir bearbeitete Wissenschaft stelle und Mängel entdecke, die sie mir nicht nachgewiesen haben. Wer auf diesem Gebiete bewandert ist, wird sie zu entschuldigen wissen, und ihre nachträgliche Berichtigung und die Beifügung weiterer Erläuterungen gutheissen.

Der Verfasser.

Inhalt.

D. Von der Kirche oder den Hülfsmitteln, deren sich die Religion bedient, um ihren Einfluss auf den Menschen zu äussern. Ihr Endzweck ist, die Gottesliebe zu erhalten und wiederherzustellen. S. 1.

§. 61. Von dem Opferwesen. Worin bestanden die Opfer? 2. — Wahl und Beschaffenheit derselben. 3. — Hekatombe. Die Förmlichkeit des Opferns. 5. — Der öffentliche und häusliche Gottesdienst. 10. — Verschiedene Arten von Opfern. 12. — Die Gesinnung ist die Hauptsache dabei. 14. — Man bezeugte Gott seine Dankbarkeit, man suchte Versöhnung durch die stellvertretende Dahingabe des Opferthiers, durch den Genuss seines Fleisches trat man in Gemeinschaft mit den Göttern und opferte sich ihnen selbst hinwiederum. 16.

§. 62. Von den Festen und der Zeitrechnung der Griechen. 23. — Die Feste gaben jedem Monat Namen und Bedeutung. 24. — Neumondsfeier 25. — Calendarische Festordnung. 26. — Zeitrechnung 27. — Das griechische Jahr von 360 Tagen. 28. — Das Jahr von 354 Tagen. 31. — Metons Cyklus. 33. — Berichtigung des Kallippus. 35. — Verschiedene Standpunkte. 36. — Spätere Einführung der metonischen Zeitrechnung bewiesen. 37. — Die olympische Oktaëteris verglichen mit den Panathenäen. 40. — Allgemeine Geltung derselben. 43. — Verhältniss des attischen Jahres zu dem lacedämonischen. 46. — Zeitdauer der Prytanien. 51. — Zeitpunkt der Einführung des metonischen Cyklus. 55.

1. Götterfeste.

§. 63. Die Feste des Zeus, des Kronos und der Horen zu Athen: die Diasia, ein Freudenfest beim Eintritt der mildern Jah-

reszeit. 58. — Diipolia (Buphonia), dem Stadtbeschützer zu Ehren. 59. — Die Mämakteria, beim Anfang der Novemberstürme; die Kronia ein Erndtefest; Feste für die Horen und den Nordwind. 61.

§. 64. Feste der Athene: Skira zur Bezeichnung der heissen Jahreszeit, verbunden mit einem Wettlauf mit blühenden Rebschossen, ὀσχοφόρια. 62. — Plynteria. 66. — Arrhephoria, ein Aufzug mit den Geheimnissen der Göttin. 67. — Niketeria zur Feier ihres Sieges über Poseidon. 68. — Päonia und Iliea. 69.

§. 65. Feste des Apollon: Thargelia, sein Geburts- Erndte- und Dankfest mit einem Aufzug von Erstlingsfrüchten und Nahrungsmitteln, mit vorhergehenden Sühnungen und nachfolgenden Chören. 70. — Die Delia, Wallfahrt zu dem Apollotempel nach Delos auf dem alten Theseusschiff 73. — Pyanepsia, das Spätjahrsdankfest, Metageitnia, ein Auswanderungsfest, und Boedromia, das Bundgenossenfest. 77.

§. 66. Feste der Artemis: Munychia, Brauronia, Chitonia und Elaphebolia. 78.

§. 67. Feste der Demeter: Proërosia, ein Saat-, Haloa, ein Dresch-, Thalysia, ein Erndtefest; Epiklidia. 80.

§. 68. Feste des Dionysos in Athen. — Zeugnisse der Alten. 82. — Ansichten der Gelehrten. 83. — Eintheilung dieser Feste. 84. — Die Lenäen einerlei mit dem ersten Tage der Anthesterien. 87. — Verschiebung des attischen Jahres. 90. — Von den Dionysien im Allgemeinen. 93. — Charakter der Lenäen insbesondere. 94. — Theater. 95. — Die städtischen Dionysien. 97. — Die Anthesterien ein Fest des neuen Weines und der ersten Lebenszeichen in der Natur. 99. — Die ländlichen Dionysien. 104. — Ambrosiafest. 106.

§. 69. Fackellauf und Fest des Hephästos zu Athen. 107. — Chalkea, Athenäa und Chiroponia, Zunftfeste. 109.

§. 70. Poseidonia. 110. — Aphrodisia. 111. — Cult der Hithyia, der Musen, der Nymphen und des Helios. 111. — Fest der Erinnyen. 113.

§. 71. Adonisfest um die Sommersonnenwende, mit Beziehung auf das griechische Neujahr. 113. — Galaxia, ein Fest für die Mutter der Götter. 116. — Cult des Serapis, der Isis, des Hermes und des Ammon; die Hekatombe des Apollon; die Gamelia. 117. — Eheliches Verhältniss des Zeus und der Here. 118.

§. 72. Bendidea, Fest der Artemis in Thracien und Athen: die Ephesia der Ioner. 119. — Fest der Artemis Stophea und Neleis. 120.

§. 73. Alte Gottesdienste im Peloponnes; Hermes. 121. — Die Thesmophorien und ihre Verbreitung. 122. — Aristophanes erklärt. 124. — Das Gesetztragen; Diogma; Stenia; Skira. 125. — Das Fasten; die Festzeit. 127. — Thesmophorien in Alimus und in Böotien. 129. — Kalligeneia. 131. — Opfer und Tanz. 133.

§. 74. Heräa in Argos; Hekatomboia in Sparta. 134. — Herefeste in Samos. 135. — Promachia in Lacedämon; Herefeste zu Olympia, Aegina und Athen. 136. — Feste des Dionysos und der Demeter in Hermione. 137. — Feste der Aphrodite, des Dionysos, der Hebe, der Artemis und der Musen in Argolis. 138.

§. 75. In Sparta die Karnea. 139. — Cult der Demeter, der Artemis, des Poseidon, der Thetis, der Praxidikä, des Dionysos, des Ares und des Helios in Lakonien. 141. — Aphrodite Urania bewaffnet. 144. — Ihr Verhältniss zu Ares und ihr Sohn Anteros. 145. — Ihr Fest. 146. — Feste in Elis. 146. — In Arkadien die Lykäa und andere Feste. 147. — Feste in Achaja. 150. — In Korinth. 153.

§. 76. In Böotien Feste Apollons. 154. — Des Dionysos, der Artemis und der Athene. 156. — Die Homoloia, Erotia, Museia, Charisia, Agrionia und andere. 157.

§. 77. Zu Delphi die Epidemia (Theophania, Septerion). 161. — Die Herois und die Charila. 163. — Die pythischen Spiele. 164. — Cult des Dionysos, der Athene, Artemis, der milden Götter und der Adrastea. 167. — Die Aktia in Akarnanien. 168. — In Thessalien die Peloria, die Pyläa, die Hetärideia; in Macedonien die Peripeteia. 169.

§. 78. In Euböa die Gerästia und Amarynthia. 169. — Die Pagladia und Sminthea auf Rhodos; in Lesbos ein Fest des Apollon Maloeis und die Kallistea der Here. 170. — Delia und Cult der Iris auf Delos; Aphrodite auf Cypern. 171. — Berühmte Tempel in Ionien. 172.

2. Heroenfeste.

Genesia, Nemesia, Nekysia. Zeus Söhne. 173.

§. 79. Heroenfeste zu Athen. 175. — Die Anakea. 176. —

Feste des Demophon, des Keleos, der Metanira, der Agraulos und Pandrosos, Kallynteria. 177. — Cultus des Erechtheus und Pandion. 178. — Diomea, Hekalesia, Paralia, Promethea, Hydrophoria. 179. — Androgeos, Theseus und Aegeus. 181. — Erigone, Toxaris, Aias, Aeakus und Antinous. 182.

§. 80. Alkathous, Diokles, Tereus, Leukothea und Palämon. 184. — Aratus, Adrastus und Asklepios. 185. — Hyrnetho, Phoroneus, Prötus, Akrisius, Agrania, Lynkeus, Hypermnestra, Linus, Telesilla, Hippolytus, Damia und Auxesia. 187. — Kastor und Polydeukes, Pleuron, Hilaira und Phöbe, Alko und Melampus, Agamemnon, Menelaus und Helena, Theras. 188. — Hyakinthia. 190. — Lelex, Kadmus, Achilleus, Lykurgus, Leonidas, Pausanias, Dryops, Aetolus, Hippodamia, Sosipolis, Iphikles, Myrtilus, Brasidas. 192.

§. 81. Platäa, Zethus und Amphion, Eteokles, Polynikes. 193. — Herakles, Iolaus, Galinthias. 194. — Perseus, Amphiaraus, Trophonius, Minyas, Neoptolemus, Anaktes, Protesilaus, der ältere Miltiades, Neleus, Pixodorus, Lysander, Inachus, Europa, Ariadne, Tlepolemus. 197. — Nachträge: Apollon und Artemis in Megara und Attika; Aphrodite Urania, Athene *ζωστηρία*, Nike, Hermes *ἀγοραῖος*. 199. — Athene *σάλπιγξ* und *ἀξιόποινος*, Artemis *Κορυφαία*, Apollon *ὅριος*, Ge, Zeus *εὐάνεμος* und *τροπαῖος*, Hestia *βουλαία*. 201. — Urania, Prologia; Ares, Artemis Dereatis, Nereus; Gottesdienste in Elis. 202. — Arkadia, Apis, Ananke und Bia, drei Zeus, Athene *χαλινῖτις* Kyklopen, Tyche, Achelous, Artemis Elusia, Athena Koresia und Oleria. 203.

3. Jugendfeste.

§. 82. Die Amphidromia und die Namengebung der Neugebornen in Athen, Macedonien und Kreta. 204.

§. 83. Die Apaturien, an welchen die drei- bis vierjährigen Kinder unter gemeinschaftlichen Mahlzeiten und Opfern an Zeus Phratrios und Athene, in die öffentlichen Standesbücher eingeschrieben, und ihre Haare der Artemis geweiht wurden. 206. — Ephebia und Gamelia. 211. — Bürgereid. 214. — Nachfeier der Apaturien. 215.

§. 84. Musenfeste und Hermäa für Knaben und Jünglinge. 216. — Brauronia und Emplokia. 217.

§. 85. Jugendfeste in Korinth. 219. — In Sparta das Fest

der Kindlein, der Geisselung, nackter Tänze und Kämpfe. 220. — Das Bettellied der Knaben von Rhodus. 222.

4. Politische Feste.

§. 86. Die Olympia in Elis von alter Stiftung. 222. — Das Gemeinfest Synoikia zu Athen. 227. — Damit verbunden, jedoch davon verschieden die Panathenäa: die grossen alle vier Jahre, die kleinen alljährlich. 228. — Zeitbestimmung. 230. — Festlichkeit. 234. — Wettspiele. 237. — Gedächtniss des Harmodius und der Schlacht von Marathon 241, von Salamis 242, von Platäa 243, der Befreiung von den 30 Tyrannen, von Naxos und Mantinea. 244.

§. 87. Die Panionia zu Ehren des Poseidon Helikonios. 245.

§. 88. Der Staatenbund von Kalauria und Triphylia. 249. — Der Bund der Amphiktyonen. 250. — Der der Achäer und Böoter; Dädala. 251. — Politische Feste der Phocenser, Aetolier, Spartaner 253, der Arkader, Klazomenier, Lesbier und Samier. 254.

Ergänzungen und Verbesserungen. Zum ersten Theile. 255—314. Zum zweiten Theile. 315—328.

D. Von der Kirche oder den Hülfsmitteln, deren sich die Religion bedient, um ihren Einfluss auf den Menschen zu äussern.

Die Religion überlässt den schwachen Menschen nicht seiner eigenen beschränkten Kraft, sondern kommt ihm ermunternd und stärkend zu Hülfe. Wenn nach christlicher Lehre der heil. Geist das Werk der Erlösung durch gewisse Gnadenmittel und Stiftungen auf die heilsbedürftigen und begierigen Menschen anwendet und die Austheilung der von Christo erworbenen Gnade bewirkt, so bedient sich gleicherweise der Geist der heidnischen Religion, den wir bisher erforschten, gewisser Hülfsmittel, Anstalten und Uebungen, um seinen Einfluss auf ihre Bekenner in einer bestimmten Ordnung zu äussern und dadurch gleichsam ins Leben eingeführt zu werden. Die Anstalt der Kirche mit dem öffentlichen und geheimen Gottesdienst, Festen, Orakeln und Priesterthum ist einerseits die äusserlich gewordene Religion und andererseits ein Hebel, die Religion inwendig in die Herzen zu pflanzen und ihr einen mächtigen Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen. Platon (Phaedr. p. 244 E) nennt den Zustand, da der Mensch zu Gebeten und Verehrung der Götter seine Zuflucht nimmt und in deren Folge Reinigungen und Weihen überkommt, einen Zustand der Begeisterung (*μανία*) d. i. der Steigerung des Geistes über sich selbst.

Die Verbindung der Götter und Menschen beruht auf einem gegenseitigen Geben und Nehmen. Die Hauptbestandtheile des Gottesdienstes waren nach der Eintheilung der Alten[1]) selbst das Opferwesen (*αἱ θυσίαι*) und die Wahrsagekunst (*μαντική*). Ihr Endzweck ist

[1]) Plat. Sympos. 13, 3. Xenoph. Memor. I, 1, 2.

nach Platon, unsere Gottesliebe zu bewahren und herzustellen (*οὐ περὶ ἄλλο τί ἐστιν ἢ περὶ Ἔρωτος φυλακήν τε καὶ ἴασιν*). Es kommt also nicht auf das Aussenwerk an, sondern der ganze Gottesdienst will nur Liebe pflanzen; „darin besteht die ganze Wahrsagekunst und Liturgik von Opfern, Weihen, Beschwörungen und Zauberei. Liebe ist die Mittlerin, die Götter und Sterbliche in Wechselwirkung setzt, jenen der Menschen Gebet und Opfer vorträgt und diesen der Götter Satzungen und Opferdienst auslegt. Gott tritt nicht in unmittelbare Berührung mit dem Menschen; sondern vermittelst der Liebe geschieht alle Gemeinschaft und Rede der Götter zu den Menschen, sowohl im wachenden als schlafenden Zustande« [1]). — Altäre, Bilder und Tempel sollen nach der Bemerkung Herodots (II, 4) die Aegypter den Göttern zuerst errichtet haben. Ueber die Ausartung des Bilderdienstes drückt sich Heraklitus [2]) missbilligend also aus: „sie beten zu diesen Bildern, als wenn jemand mit den Häusern (oder Balken) redete, nicht einmal wissend, wer Götter und Heroen sind.«

§. 61.

Von dem Opferwesen.

Der Hauptbestandtheil des öffentlichen und geheimen Gottesdienstes war das Opfer in Verbindung mit dem Gebet. Daher kommt der Sprachgebrauch Feste opfern anstatt sie feiern [3]). Schon die alten Pelasger opferten ihren Göttern unter Gebeten [4]). Es waren zuerst nur unblutige Opfer, sagt Platon (Gesetze VI S. 782). Cekrops soll den Bilderdienst zuerst eingeführt, Opferthiere geschlachtet und zu diesem Behuf den ersten Altar errichtet haben [5]). Die Opfer bestanden theils in den Erstlingen der Feldfrüchte [6]),

---

[1]) Plat. Symp. 23, 2 f.

[2]) Spanheim ad Callim. in Cer. p. 679.

[3]) Xenoph. Anab. I, 2, 10 *τὰ Λύκαια ἔθυσε.* Strab. VIII p. 559, *θύουσιν ἐκεῖ τὰ Παναθήναια.*

[4]) Herod. II, 52.

[5]) Euseb. prooem. ad. Canon. P. II p. 52 ed. Venet. Vgl. dagegen Pausan. Arcad. 2, 1. [6]) Aristot. Eth. VIII, 9.

theils in Mehl im Feuer verbrannt [1]), theils in Kuchen [2]), theils in Wein, theils in Rauchwerk [3]), theils in Thieren. »Denn es ist billig, den Göttern von dem, was sie zum Leben Nützliches geben, die Erstlinge darzubringen«, sagt Xenokrates (bei Porphyrius). Der Demeter wurde die Erstlingsgarbe geopfert [4]).

Die Wahl der Opferthiere richtete sich nach dem Gott, dem sie gewidmet wurden. Stiere bluteten dem Zeus, dem Poseidon [5]), und zwar oft mit Auswahl schwarze als dem braungelockten Gott [6]), den Flussgöttern, namentlich dem Xanthus von Seiten der Trojaner [7]); Stiere und Ziegen [8]), oder Lämmer und Ziegen [9]) dem Apollon, der daher auf Ortygia einen Altar von Ziegenhörnern hatte [10]), Ziegen der Hera, vorzugsweise in Sparta, woher sie den Beinamen *αἰγοφάγος* hatte [11]); Stiere und Lämmer dem Heroen Erechtheus zu Athen [12]); Pferde (an der Zahl fünf) dem Poseidon [13]); unverschnittene Widder fünfzig an der Zahl gelobte Peleus dem Flusse Spercheos, wenn sein Sohn Achilleus zurückkehrte. Hunde opferte man dem Ares [14]) und der Hekate [15]); junge Kühe, die noch nicht am Joch gewesen, und Schafe der Athene [16]), die Seebarbe (*τρίγλη*)

---

[1]) Dem Apollon zu Ehren, Hom. h. I, 509.

[2]) Hemsterh. zu Lucian. II p. 411. Bip.

[3]) Il. *ι*, 498. Hes. Op. 338.

[4]) Origen. c. Cels. VII p. 738. [5]) Il. *υ*, 403. Od. III, 59.

[6]) Od. *γ*, 6. Vgl. Eudocia p. 391, welche die *ταύρους ἀργᾶντας* des Pindar für weisse erklärt.

[7]) Il. *ϖ*, 131. [8]) Il. *α*, 41. 316.

[9]) Il. *α*, 66. [10]) Callim. h. in Apoll. 60.

[11]) Paus. III, 15, 7. vgl. Müller Dor. I S. 395.

[12]) Il. *β*, 550. *μιν* geht nemlich nicht auf Athene, welcher nach der Bemerkung des Schol. Villois. z. d. St. weibliche Thiere geopfert wurden.

[13]) Schol. Villois. Il. *ψ*, 171. Lebendige Pferde warfen die Trojaner in den Strudel des Xanthus dem Flussgott zu Ehren, Il. *φ*, 132. Die Pferdeopfer waren häufig bei den Scythen, Her. IV, 61.

[14]) Pausan. Lacon. c. 14.

[15]) Sophron in den Mimen bei Tzetz. ad Lycophron. Theocr. Id. II, 12. [16]) Od. *γ*, 382. 430. *δ*, 764.

wegen ihrer dreiförmigen Gestalt und den Häring (*μαινίς*) der Hekate [1]) und erstere der Artemis [2]); Lämmer und Böcke den Nymphen [3]); ein weisses Lamm der Sonne, der Erde ein schwarzes [4]). Vor der Schlacht opferte Agamemnon einen fetten fünfjährigen Ochsen dem Kronion [5]). Die Hyperboreer opferten dem Apollon Esel [6]). (Diess war das Thier des Typhon in Aegypten.) — Bei Volksfesten, wo die Versammlung von dem Fleisch der Opferthiere öffentlich gespeist wurde, waren die Opfer in grosser Anzahl. Diess nannte man Hekatombe, ohne dass sie gerade nach der Wortableitung bestimmt aus hundert oder aus Rindern bestand; gleichwie *βουθυτεῖν* vom opfern überhaupt gebraucht wird [7]). Die Anzahl der Opferthiere wurde nach der Zahl derer, welche die Opfermahlzeit hielten, berechnet: so wurden in Pylus bei einem Poseidonfest neun Reihen Bänke ausgestellt und auf jeder sassen fünfhundert, und für eine jede Reihe wurden neun Stiere geopfert, also im Ganzen 81 für 4500 Mann [8]). Bei den Todtenopfern liebte man die gerade Zahl [9]), bei den obern Göttern die ungerade.

Die Beschaffenheit der Opferthiere betreffend, so mussten sie ohne Fehl (*τέλειοι*) seyn [10]), nicht etwa abgängig oder schadhaft, nicht einmal zur Arbeit noch zum Gebrauche gewöhnt. Die Attiker hatten ein eigenes Gesetz, welches bei Todesstrafe verpönte, einen schon an dem Pflug oder Wagen gespannten Ochsen zu opfern [11]). Um dieses Gesetz zur Sitte zu machen und dem Volke einzuprägen, war zu Athen alljährlich eine mit dem Zeusfest *Διϊπόλια* verbundene Festlichkeit unter dem Namen *βουφόνια* angeordnet. An demselben wurde nemlich ein Zugochse geopfert, Jungfrauen trugen Was-

---

[1]) Apollodor. von den Göttern und Melanthius bei Athen. VII.

[2]) Hegesander von Delphi bei Athen. VII.

[3]) Od. XVII, 242. [4]) Il. III, 103.

[5]) Il. *β'*, 402. 411. 420. [6]) Pind. Pyth. X, 51.

[7]) Aristoph. Plut. 820. [8]) Od. *γ'*, 7.

[9]) Schol. Vill. Il. *ψ'*, 171.

[10]) Il. *α'*, 66. Hermann gottesd. Alt. S. 119 Not. 17.

[11]) Aelian. V. H. V, 14. Varro de re rust. II, 5: a bove antiqui manus ita abstineri voluerunt, ut capite sanxerint, si quis occidisset. Qua in re testis Attice, testis Peloponnesos.

ser herbei, um das Beil und das Messer zu schärfen, einer warf das Thier zu Boden, ein anderer, *βουφόνος* genannt, schlachtete es, woher das Fest *βουφόνια* hiess. Um das Vergehen und den Sinn des Festes anschaulich zu machen, wurde die Haut mit Heu ausgestopft und gleichsam als Zugochs an den Pflug gespannt. Darauf kamen Richter herbei, die Sache zu untersuchen. Die Beklagten schoben wechselsweise die Schuld auf einander, bis sie auf dem Beil und dem Messer haften blieb, weil sie sich nicht verantworten konnten. Daher wurden sie verurtheilt und zur Strafe ins Meer geworfen [1]). Die Thebaner opferten gleichfalls ausnahmsweise den Zugochsen dem Apollon *πολιῷ* (soll wahrscheinlich *πολιεῖ* heissen, dem Stadtbeschützer, sowie *Διὶ πολιεῖ*) an seinem Feste, wegen eines Zufalls, der aber für ominös galt und fortgepflanzt wurde. Früher nemlich wurde ein Stier geopfert; als er einmal zögerte, so nahm man zur Zeit des Opferns an einem vorüberziehenden Wagen den einen der Ochsen, und von dieser Zeit an wurden Zugochsen geopfert [2]). Wenn die Lyndier dem Herakles den ackerbauenden Ochsen zu opfern pflegten [3]), so hat diess seinen guten Grund in der Mühseligkeit dieses Heroen. — Die Lacedämonier hatten übrigens keine so strenge Opferliturgik, die mehr auf Sparsamkeit berechnet war. Die Athener warfen ihnen daher vor, dass sie immer nur Verstümmeltes opferten [4]).

Die Förmlichkeit des wirklichen Opferns beschreibt uns Homer (Il. *α'*, 447. *β'*, 410. Od. *γ'*, 437. *μ'*, 356. *ξ'*, 419). Die Hekatombe wurde zufolge der ersten Stelle der Reihe nach um den Altar des Apollon gestellt, welche Handlung auch bei einem einzelnen Opferthier *περιστῆσαι* oder *περιστήσασθαι* hiess. Die Hörner der jährigen Kuh, welche Od. *γ'*, 426 der Athene geopfert wurde, musste vorher ein herbeigerufener Schmid vergolden [5]), sie wurde dann von zwei Männern bei den Hörnern an den Altar geführt, während ein ande-

---

[1]) Theophrast bei Porphyr. de abstin. II, 5 p. 108. Rhoer. Paus. in Atticis. Aelian. V. H. VIII, 3.

[2]) Paus. in Böot. p. 290. [3]) Philostr. Icon. II.

[4]) Plat. Alcib. II p. 149 A.

[5]) Rinder mit vergoldeten Hörnern s. Plat. Alc. II p. 149 C. Vgl. Virgil. Aen. V, 366. Ovid. Met. XV, 131.

rer in einem Becken Weihwasser und in der andern Hand in einem Korbe geschrotene Gerste (*ὀλαί, οὐλαί* oder *οὐλοχύται* von *ἀλέω* stampfen)[1] trug, ein dritter das Beil und ein vierter das Gefäss zum Auffangen des Blutes. Zu Athen pflegte sich der Opfernde zu bekränzen[2], jedoch mit einem Laubkranz; denn es wird als etwas Besonderes angeführt, dass die Sicyonier am Feste der Eumeniden der Blumenkränze sich bedienten[3]. Zumal an den Thesmophorien enthielt man sich der Blumenkränze, mit Rücksicht auf die Blumen, wodurch Persephone verführt wurde[4]. Der Anfang der Opferhandlung wurde damit gemacht, dass sich die Betheiligten die Hände wuschen (*χερνίπτεσθαι*)[5], sie scheinen, nach einer Stelle des Euripides[6] zu urtheilen, von dem Weihwasser auch auf die Köpfe der Opferthiere gesprengt zu haben. Mit reinen Händen hoben sie nun die Gerste als Hebopfer in die Höhe (*οὐλοχύτας ἀνέλοντο*)[7], und der Opfernde betete laut mit emporgehaltenen Händen; nach Il. *α'*

---

[1]) Die unrichtige Ableitung von *ὅλος* verleitete zu der unbegründeten und von Voss besonders hervorgehobenen Erklärung, als wären die *ὀλαί* ganze geröstete Gerstenkörner und von der mola salsa der Römer verschieden gewesen; eine Meinung, die von Buttmann im Lexilogus zu Hes. und Hom. S. 191 ff. in einer gründlichen Abhandlung berichtigt worden ist. Vgl. Hermann gottesd. Alt. d. Griech. S. 129 Note 11.

[2]) Aristoph. Plut. 821. Eurip. Phoen. 865. Plat. Alc. II p. 151 A.

[3]) Paus. Corinth. [4]) Schol. Sophocl. Oed. Col.

[5]) Il. *ά*, 449. Auch sonst wusch man die Hände vor dem Gebet; so Telemach am Gestade mit Meerwasser, Od. *β'*, 261. Achilleus wusch seine Hände vor dem Trankopfer und dem Gebet an Zeus, Il. *π'*, 230, vgl. Hes. Op. 739. Agamemnon hiess das ganze Volk vor der Sühnhekatombe sich im Meere waschen, Il. *α'*, 314, wo Schol. Villois. einen Vers des Euripides anführt: „das Meer wascht alle Sünden der Menschen."

[6]) Eur. Iphig. Taur. 622: *χαίτην ἀμφὶ σὴν χερνίψομαι,*

[7]) Il. *α'*, 449. *β'*, 410; was Schol. Vill. zur erstern Stelle richtig für das Emporheben der Gerste in Körben erklärt. Dieselbe Handlung wird Od. *γ'*, 445 folgendermassen beschrieben: *χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατήρχετο*, d. i. Nestor eröffnete die Feierlichkeit mit dem Weihwasser

flehte Chryses, der Priester Apollons, um Abwendung der Pest. Unter dem Gebet wurden bisweilen die Haupthaare des Opferthieres als Erstlinge in die Flamme geworfen [1]). Hierauf wurde unter Gebeten zwischen die Hörner der Thiere die Gerste aus den Körben gestreut (*προβάλοντο*) [2]). Wenn sie grösserer Art waren, selbst bei einem Schweine [3]), wurden vorerst mit dem Beile die Halssehnen durchschnitten [4]), das Thier sodann von der Erde auf den Altar gehoben [5]), und der Nacken rückwärts gebeugt (*αὐέρυσαν*) [6]), worauf man mit dem Messer schlachtete, bei einem Schwein die Haut sengte [7]), bei einem andern Thier sie abzog, die Eingeweide ausnahm, die zwei Schenkel (*μηρούς*) ausschnitt, die ausgeschnittenen Schenkelknochen (*μηρία*) zwiefach mit dem Nierenfett oder Talg umwickelte (daher *διπλόα μηρία*) [8]), und auf das Fett rohes Fleisch von allen Gliedmassen legte (*ὠμοθετεῖν*) [9]). Diese nahm der Priester oder der Opfernde, verbrannte sie auf klein gespaltenem Holz und goss Wein darauf [10]); im Nothfalle auch Wasser [11]). Bisweilen wurde der Kelch

---

und der Opfergerste. Dieser Ausdruck und diese Handlung darf nicht, wie gewöhnlich, mit dem *οὐλοχύτας προβαλέσθαι* verwechselt werden, was nach dem Gebet kurz vor dem Schlachten geschah (Il. *α'*, 458. *β'*, 421. Od. *γ'*, 447) und eine sehr unangemessene Wiederholung wäre, wenn das *ἀνελέσθαι* oder *κατάρχεσθαι* dasselbe bedeuten sollte, zu geschweigen, dass dieses Wort durchaus nicht die Bedeutung von hinstreuen haben könnte. Man vergleiche ausserdem das Hebopfer der Penelope, welche mit einem Korb voll Opfergerste auf den Söller stieg, um zu Athene zu flehen (Od. *δ'*, 761), wo von gar keinem Opferschlachten die Rede ist. — In Ermanglung der Gerste nahmen die Gefährten des Odysseus Eichenlaub in die Hände, als sie beim Opfer beteten. Od. XII, 357.

[1]) Od. *γ'*, 446. *ξ'*, 422. [2]) Il. *α'*, 458. [3]) Od. *ξ'*, 425.

[4]) Od. *γ'*, 449. [5]) Od. *γ'*, 453.

[6]) Il. *α'*, 459. *β'*, 422. Jedoch nur bei den obern Göttern musste das Thier gen Himmel schauen, bei den unterirdischen und den Heroen schlachtete man das Thier unterwärts blickend, Eustath. ad Il. *α'*.

[7]) Od. *ξ'*, 426. [8]) Apollon. II, 699.

[9]) Od. *ξ'*, 428. [10]) Il. *α'*, 462.

[11]) Od. XII, 362.

herumgereicht, um unter Trankopfern zu beten, wie den bei Gelegenheit eines Poseidonfestes gerade nach Pylos angelangten Fremdlingen, Athene und Telemachus [1]). Jünglinge hielten dem Priester zur Seite die edleren Eingeweide an fünfzinkigen Gabeln über die Opferflamme, welche gebraten unter die Betheiligten zum Essen ausgetheilt wurden [2]). Das Fleisch wurde in Stücken an Spiessen gebraten, und von der Opfergesellschaft, für welche Sitze bereitet waren, nebst Wein genossen. Sie sang bei der Hekatombe des Apollon zum Beschluss den Päan [3]). Man befleissigte sich dabei anständiger Ruhe und man setzte sich anstatt des bequemern Liegens, welches beim gewöhnlichen Essen gebräuchlich war [4]). Am Ende der Opfermahlzeit zu Pylos [5]) schnitten Jünglinge die Zungen der geopferten und genossenen Stiere ab und warfen sie in das Opferfeuer [6]). — Dem Prometheus schreibt Hesiod (Th. 555) die Einführung des Gebrauchs zu, nur die mit Fett eingewickelten Schenkelknochen zu opfern; während man ursprünglich ganze Brandopfer darbrachte [7]). Schon zur Zeit des Aristophanes (Vögel 518) aber war es Sitte, zugleich die Eingeweide, ohne Zweifel die edleren, mit zu opfern. Man bratete es ohne Salz den Göttern [8]). In der orphischen Argonautik (v. 314) wurde das zerstückte Herz auf Opferfladen gelegt und mit Oel und Schafsmilch begossen. Zur Zeit des Aeschylus (Prom. 496) und der Komiker Menander und Eubulus [9]) wurde das Kreuzbein (ὀσφύς) mit dem anhängenden Schweif zugleich mit den Schenkelknochen, und zur Zeit des Sophokles (Antig. 1010) und Menander [10]) die Galle mit verbrannt.

Das Fleisch von den Todtenopfern pflegte man nicht zu genies-

---

[1]) Od. γ', 40. [2]) Il. α', 463. β', 426. Od. γ', 40.

[3]) Il. α', 473.

[4]) Eustath. ad Od. γ', 435 p. 137 u. das. Epicharmus.

[5]) Od. γ', 332. 341. [6]) Vgl Schol. Apollon. I, 517.

[7]) Vgl. Hygin. Poët. Astron. II, 15. Hermann gottesd. Alterth. S. 130 f. Note 21.

[8]) Anthenion bei Athen. XIV, 85.

[9]) Bei Clem. Strom. p. 716. Vgl. Voss mythol. Br. II S. 309 ff.

[10]) Menander im Mürrischen bei Athen. IV, 11 u. Clem. Al. l. c.

sen [1]); denn man vermied eine so grausenhafte Gemeinschaft mit den Abgeschiedenen wie durch Genuss des Opferfleisches, man suchte diese nur mit den seligen Göttern. Bei Herakles, der zwischen des Hades Reich und als Gemahl der Hebe zwischen des Olympus Höhe getheilt war, hielt man die Mitte zwischen einem Götter- und Heroenopfer. Die Sicyonier verbrannten ihm (als einem Gott) die Schenkelknochen des Opferlamms auf dem Altar und assen einen Theil des Fleisches desselben, den andern aber betrachteten sie als Todtenopfer (für den Heros) und verbrannten ihn als solches [2]). — Ein feierliches Todtenopfer, das die Platäer alle Jahre bis auf Plutarchs (Aristid. 21) Zeiten herab zu Ehren der in der Schlacht gegen Mardonius gefallenen Griechen hielten, und welches bisweilen mit dem Allerseelentag des christlichen Kalenders zusammentraf, wird uns ausführlich beschrieben. Mit Tagesanbruch des 16ten Mämakterion begann die Procession, voraus ein Trompeter, der eine Feldmusik blies, dann folgten Wagen mit Myrten und Kränzen für die Sieger in den Wettspielen, hierauf kam ein schwarzer Stier, freie Jünglinge trugen Amphoren voll Wein und Milch, Gefässe mit Oel und Salben; nun erschien die erste obrigkeitliche Person der Platäer, sonst immer weissgekleidet, jetzt im dunkelrothen Rock. Sie führt mit dem Schwerdt umgürtet den Zug mitten durch die Stadt zu den Gräbern, und hat aus der Rüstkammer ein Wassergefäss genommen. Hiermit schöpft der Bürgermeister Wasser aus einer Quelle, wascht die Grabsäulen ab und salbt sie, opfert und verbrennt den Stier, betet zu Zeus und dem unterirdischen Hermes, ruft die Braven, die für Griechenland ihr Leben gelassen haben, zum Opfermahl, mischt einen Krater voll Wein und leert ihn in die Flamme mit den Worten: »ich bringe es den Männern, welche für die Freiheit der Griechen gestorben sind« [3]).

Zu Trankopfern bediente man sich, wenigstens bei grossen Volks-

---

[1]) Hermann gottesd. Alt. S. 132 Note 25.

[2]) Paus. II, 10, 1.

[3]) Die jährigen Eleutheria in Athen waren zu Ehren derselben bei Platäa Umgekommenen eingerichtet (Plutarch. l. c.). Eine ähnliche Procession mit dem Wassergefäss veranstaltete man zu Athen und Aegina an den Hydrophoriden.

festen, eigener Mischgefässe, so an den Panathenäen der panathenischen, an den Panionien des panionischen Kraters, welchen nach dem Ausdruck des Hyperides [1]) die Griechen gemeinschaftlich mischten. Achilleus hatte einen eigenen Kelch für den Vater Zeus, den er weder zu trinken noch für einen andern Gott zu Trankopfern gebrauchte [2]).

Die alten Griechen hatten einen öffentlichen und einen häuslichen Gottesdienst. So rühmte es Xenophon (Memor. I, 1, 2) von der Frömmigkeit des Socrates, er habe oft daheim und auf den öffentlichen Altären der Stadt geopfert. Ein vollständiges Opfer bestand aus den edelsten Gaben, die zur Nahrung und zur Erquickung dem Menschen verliehen sind: Getreide, Wein und Thiere. Geschrotene Gerste wurde auf die Opferthiere gestreut als ein Denkmal der ältesten Brodfrucht, da man ehemals die Gerste durch Stampfen enthülste, schrotete, anfeuchtete, salzte und buck. Doch nahm man auch Gerste mit Weizen vermischt, wie Pausanias (Atticis) von den Diipolien zu Athen bemerkt. Heilige Brode wurden in Aegypten bei der Isisprocession getragen [3]), Schaubrode sieht man auf ägyptischen Tempelbildern [4]), und die der Hebräer sind bekannt. Eine andere edle Gabe, den Wein, gossen die Griechen in die Opferflamme. Die zum Verbrennen bestimmten Theile des Thieres sollten das Ganze vorstellen, wie schon aus den Abschnitzeln der Gliedmassen hervorgeht. Es wurden ja Fleisch von den einzelnen Gliedern, Fett und Knochen, die Hauptbestandtheile eines Thiers, geopfert. Wenn keine Gerste auf das Haupt eines Thieres, wie bei einem Schweine, gelegt wurde, so bestreute man doch die im Feuer verbrennenden Opfertheile des Schweines mit Mehl [5]). — Das einfachere Opfer von geringerer Feierlichkeit, besonders als Hausgottesdienst, bestand auch blos in geschrotener Gerste oder in ausgegossenem Weine, jedoch jedesmal mit Gebet verbunden. So verfügte sich Penelope gebadet und in reine Kleider gehüllt, von ihren Dienerinnen begleitet,

---

[1]) Bei Athen. X, 24 p. 52 Schweigh. Vgl. Philostr. vit. Apollon. IV, 6 u. das. Olearius.

[2]) Il. π', 225.

[3]) Clemens Strom. VI, 4 p. 757. [4]) Creuzer Symb. II S. 7.

[5]) Od. ξ', 429.

mit einem Korb voll Gerste auf den Söller ihres Hauses, um die Rettung ihres Sohnes vor den Nachstellungen ihrer Freier zu erflehen [1]). Achilleus libirte in der Mitte seines Zeltes, als sein Freund Patrokius zum Heer abging, blickte gen Himmel und bat den dodonäischen Zeus, demselben Kraft und Sieg zu verleihen [2]). Besonders vor Schlafengehen und Morgens frühe pflegte man sich durch Trankopfer und Rauchwerk der Gunst der Götter zu empfehlen [3]). Diess thaten die Phäaker bei Homer (Od. ἡ, 137), und zuletzt gedachten sie des beschirmenden (εὔσκοπος) Hermes, dessen Auge wacht, wann die Menschen schlafen. Bei einer Opfermahlzeit zu Pylos gossen Herolde, als die Nacht herbeikam, Wasser auf die Hände, und Jünglinge reichten volle Becher zu Libationen vor Schlafengehen [4]). Vor dem Essen wusch sich der alte Grieche, wie der Hebräer, die Hände, sogar wenn er sich vorher gebadet hatte, um mit Reinigkeit die nährenden Gaben Gottes zu empfangen [5]). Das erste Trankopfer bei Mahlzeiten galt der Hestia als der Hausgöttin, daher das Sprüchwort ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι [6]). Der dritte Becher wurde Zeus dem Heiland gespendet; daher es sprüchwörtlich wurde: τὸ τρίτον τῷ Σωτῆρι [7]). Der dem Hermes geweihte letzte Trunk bei Gelagen

---

[1]) Od. δ', 759. [2]) Il. π', 231.

[3]) Dazu ermahnt Hesiod Op. 338 f. [4]) Od. γ', 332.

[5]) Od. α', 136. 146. δ', 54. 213.

[6]) Plat. Cratyl. p. 401 D. Casaubon. ad Strab. I p. 18. Fischer ad Plat. Euthyphr. c. 2 p. 11. Auch sonst wurde nicht selten der Hestia bei Trankopfern zuerst gedacht. (Pind. Nem. XI, 7 Sophocl. bei Schol. Pind. l. c. Schol. Arist. vesp. 842.) Der Homeride (XXIX, 5) sagt, man libire ihr bei Gelagen zuerst und zuletzt. Auch nach Cicero (N. D. II, 27 das. Davies) beschloss man ihrer gedenkend jedes Gebet und Opfer. Vgl. Creuzer Symb. III S. 295 f. Note. Da sie die Hüterin des Inwendigen ist, so wird Ἑστίᾳ θύειν von Heimlichkeiten oder Geizigen sprüchwörtlich gebraucht (Hesych. s. v. u. die Sprüchwortsammlungen).

[7]) Pind. Isthm. VI, 10. Sophocl. in Nauplio beim Schol. Pind. l. c. Plat. Charmid. p. 167 A das. Schol. p. 92 u. Heindorf p. 93. Plat. Phileb. p. 66 D.

führte selbst seinen Namen ἑρμῆς [1]). Natürlich war die Sitte hierin nicht überall und zu allen Zeiten gleich: nach Aeschylus in den Epigonen [2]) brachte man die erste Libation dem Götterpaar Zeus und Here, die zweite den Heroen und die dritte Zeus dem Heiland. — Die Feuerstelle (ἑσχάρα) in der Mitte eines jeden Hauses bildete den natürlichen Hausaltar; daselbst wurden die Thiere geschlachtet, und wenn auch die eigentliche Meinung der Genuss ihres Fleisches war, so entrichtete man nebenbei den Zoll schuldiger Dankbarkeit und Frömmigkeit, dass man der Götter, selbst ohne bestimmte Unterscheidung, dabei gedachte und ihnen ihren leicht entbehrlichen Antheil überliess. So machte es der Schweinhirte Eumäus zu Ithaka, als er dem Odysseus zu Ehren ein fünfjähriges fettes Schwein schlachtete, „jedoch ohne der Unsterblichen zu vergessen, als der rechtschaffenen Sinnes war“ [3]). Als eine attische Ueppigkeit wird es angeführt [4]), dass Chremylos im Innern seines Hauses bekränzt dreierlei Thiere: ein Schwein, einen Bock und einen Widder, opferte.

Je nach der Veranlassung können wir die Opfer eintheilen in Sühnopfer, Reinigungsopfer, Bittopfer, Bundesopfer und Todtenopfer. Ein Sühnopfer war die Hekatombe für den erzürnten Apollon zur Pestzeit [5]); vorher hiess Agamemnon die Männer sich waschen, und sie trugen das Abgewaschene ins Meer (lustratio) [6]). Unrein wurde man durch Todtschlag, Niederkunft oder durch Berührung einer Gebährenden oder eines Todten [7]). Wie bei den Hebräern [8]), gingen die Wöchnerinnen am 40sten Tage in den Tempel, und diese Festlichkeit hiess daher τὸ τεσσαρακοστόν [9]). Die Reinigung für einen unvorsätzlichen Todtschlag soll Orpheus eingeführt haben [10]); sie war bei den Griechen gleich wie bei den Ly-

---

[1]) Athen. I, 32. X, 473. Coray ad Heliodor. Aethiop. p. 120. 373 ed. Paris.

[2]) Bei Schol. Pind. l. c. [3]) Od. ξ', 421.

[4]) Aristoph. Plut. 821. [5]) Il. α', 442. [6]) Il. α', 313 ff.

[7]) Eurip. Iph. Taur. 380 in Uebereinstimmung mit 4 Mos. 19, 11. 31, 19. [8]) 3 Mos. 12, 2. [9]) Censorinus de die natali c. 11.

[10]) Paus. IX, 30. Die älteste Spur einer κάθαρσις findet sich in der Aethiopis des Arktinos, Düntzer fragm. p. 16.

dern [1]). „Es gibt Reinigungen“, ruft der Chor dem beschwerten Gewissen des Orestes nach dem Muttermord zu [2]). Ein Jahr lang war der unvorsätzliche Todtschläger verbannt, er musste sich reinigen lassen und die Anverwandten mit Geld entschädigen [3]). Die Förmlichkeit der Reinigung war folgende: der die Blutschuld auf sich hatte, machte sich stille in ein Haus, das er sich ausersehen, setzte sich mit niederhängendem Kopf an den Herd, und stiess das Werkzeug des Mordes in den Boden; diess nannte man *ἱκετεύειν* [4]). Der Hausvater entsühnte ihn, ohne zu fragen, wer es sey, dadurch dass er ein junges Mutterschwein schlachtete, die Hände des Bittenden mit dem Blute bestrich und zu Zeus dem Vorsteher der Reinigungen (*καθάρσιος*) flehte. Die Werkzeuge des Schlachtens und das Fleisch des Sündopfers wurden sorgfältig aus dem Hause geschafft. Der Hausaltar wurde abgewaschen, darauf Kuchen verbrannt und Loblieder auf Zeus gesungen [5]). — Bittopfer brachte man bei jedem bedeutenden Vornehmen oder sonderlichen Anliegen, als vor einer Schlacht von den Heerführern sowohl als von einem jeglichen Kriegsmanne; der wendete sich an diesen, ein anderer an jenen Gott mit der Bitte, dem Tode zu entrinnen [6]). Die Bitten hat Homer (Il. IX, 502) besonders als des Zeus Töchter personificirt: weil sie die Noth und alles Anliegen der Sterblichen gen Himmel tragen und hauptsächlich aus der Tiefe aufrufen, wann die Züchtigung da ist, so werden sie als hinkend, runzlicht und schielend beschrieben und von ihnen ausgesagt, dass sie hinter dem selbstverschuldeten Elend (Ate) darein gehen und wieder heilen, was dieses verdirbt: d. h. wenn sich die gezüchtigten Menschen mit inbrünstigem Flehen an die Gottheit wenden, so wird die Zuchtruthe gewendet. Zeus als der barmherzige Beschützer aller Flehenden ist daher *ἱκέσιος*, bei welchem ein Bittender zu beschwören pflegte [7]), oder *ἀραῖος* [8]) oder *ἀφίκτωρ* [9]). Bei Landplagen veranstaltete man eigene Bittgänge, wobei man sich, in den Händen mit Wollenbinden

---

[1]) Herod. I, 35. [2]) Aesch. Choëph. 1052.
[3]) Eurip. Orest. 513. Il. *σ'*, 498. Schol. Arist. Nub. 1062.
[4]) Hes. Sch. 13. Aesch. Eum. 442 ff.
[5]) Schol. Apollon. IV, 703. [6]) Il. *β'*, 400 ff.
[7]) Sophocl. Phil. 484. [8]) Ibid. 1178. [9]) Aesch. Suppl. f.

umwundene Oelzweige, zu den Götteraltären verfügte [1]). Nach Herodot (II, 58) sind solche festliche Aufzüge (*πανήγυρις*, *πομπή*, *προσαγωγή*) aus Aegypten in Griechenland eingeführt worden [2]). Eine andere Gattung war das Eides- und Bundesopfer. Als Agamemnon schwören wollte, die Briseis nicht zu berühren, sprach er: schaffet mir einen Bock her, dem Zeus und Helios zu schlachten, und nachdem er geschworen, so schnitt er demselben die Kehle ab und Talthybius warf den Bock ins Meer zum Frass für die Fische [3]). Die Athener erweiterten diese Feierlichkeit, und das Eides- und Bundesopfer bestand bei ihnen in einem Bock, Widder und Stier [4]). Bei einem Schwur tauchte man die Hände in das Opferblut eines Stieres [5]). Dreierlei Thiere opfern, als bei Schwüren oder den Tritopatores zu Athen, nannte man *τριττύα* [6]); es bestand entweder aus den angegebenen Thierarten, oder aus Schwein, Widder und Bock [7]), oder aus Widder, Stier und Eber [8]), oder auch aus Rind, Ziege und Schwein [9]). — Die Todtenopfer bestanden schon im homerischen Zeitalter, wovon das feierliche Leichenbegängniss des Patroklus ein ansehnliches Beispiel ist. Auf seinen Scheiterhaufen that Achilleus die ausgehäuteten Leiber vieler Schafe und Ochsen, mit deren Fett der Leichnam des Helden von Kopf bis zu Fuss überzogen war, ferner Krüge mit Honig und Mehl, vier Pferde, zwei Hunde, zwölf zuvor erstochene gefangene Trojaner, und alsdann wurde der Scheiterhaufen in Flammen gesteckt [10]).

Wenn der Pöbel auf die Vorstellung verfallen mochte, dass sich die seligen Götter am Geruch des Opferduftes ergötzen, und auch die Volksdichter hin und wieder in diesem Sinne sich ausdrückten,

---

[1]) Soph. Oed. Tyr. 3 ib. Excurs. Wunder. Hermann gottesd. Alt. S. 108 Not. 14.

[2]) Auch die Chaldäer trugen goldene, silberne und hölzerne Götzen auf den Schultern in Procession, apokryph. Br. des Jerem. Baruch 6, 3, 25. [3]) Il. *τ'*, 197. 266.

[4]) Demosth. p. 642. Schol. Vill. Il. *τ'*, 197.

[5]) Aesch. 7 vor Theb. 44. [6]) Suidas s. v. Eustath. ad Od. *α'*.

[7]) Suid. l. c. [8]) Dem Poseidon Od. XXIII, 278. Callim. Die Römer nannten es suovetaurilia.

[9]) Ister Lexic. [10]) Il. *ψ'*, 166.

so verlachte doch schon Platon im Euthyphron (gegen das Ende) die gemeine Ansicht, als wollte man im Opfer den Göttern etwas schenken und im Gebet hinwieder von ihnen nehmen; bei welchem Handel der ungleich höhere Gewinn auf Seiten des Menschen wäre. Das Orakel Ammons in Libyen gab einst zu erkennen, dass es nicht sowohl auf die That beim Opfern, sondern auf die Gesinnung vornemlich ankomme, als die Athener den Gott befragten, warum sie von den Lacedämoniern fortdauernd besiegt würden, während sie doch unter den Griechen die meisten und schönsten Opfer bringen, mit Weihgeschenken ihre Tempel schmücken, wie kein Anderer, und alljährlich den Göttern kostbare und prachtvolle Festaufzüge veranstalten, und darauf mehr Geld verwenden, als die übrigen Griechen mit einander; wogegen die Lacedämonier sich viel dürftiger im Gottesdienste erweisen. Der Prophet erwiederte: also spricht Ammon: der Lacedämonier heilige Worte (εὐφημία) gefallen ihm besser als der Griechen Opfer insgesammt [1]). »Es wäre arg, schliesst Platon (a. a. O. S. 149 E), wenn die Götter auf unsre Gaben und Opfer sehen wollten und nicht auf die Seele, ob jemand fromm und gerecht ist.« Es komme darauf an, dass man weise und gerecht sey und somit wisse, wie man sich gegen die Götter und Menschen in Worten und Werken zu verhalten habe. Die Gnadenanstalten des Heidenthums wurden gleicher Weise wie im Christenthum gemissbraucht, wogegen Platon (Polit. II p. 364) schon eiferte, dass Marktschreier und Wahrsager vor den Thüren der Reichen vorgeben, sie hätten eine von den Göttern verliehene Kraft, durch Opfer und Beschwörungen eine selbsteigene oder von den Vorfahren angeerbte Sünde zu sühnen und die Götter zu beugen, und dass wegen der offenen Aussicht auf Reinigungen Manche sich Vergehen zu Schulden kommen lassen. »Man sündige, sagen die Schlechten, und opfere für die Sünden. Wären wir gerecht, so würden uns zwar die Götter nicht strafen, aber wir würden auch des Gewinns von der Ungerechtigkeit entrathen: sind wir dagegen ungerecht, so werden wir gewinnen und durch Bitten ungeachtet der Uebertretungen und Sünden die Götter gleichwohl bewegen, uns straffrei loszulassen« [2]). »Die

---

[1]) Plat. Alcibiad. II p. 148 E. Vgl. Plut. Lyc. 19. Porphyr. de abst. II, 15. [2]) Plat. Polit. p. 366 A.

Götter lassen sich durch Geschenke nimmermehr bestechen. Wer behauptet, sie vergeben den Ungerechten, so oft diese ihnen dafür etwas zutheilen, der vergleicht sie den Hunden, welchen Wölfe etwas von ihrem Raube zukommen lassen, damit jene beschwichtiget die Herde im Stiche lassen« [1]).

Die Opfer haben erstens eine unmittelbare, zweitens eine stellvertretend sühnende, drittens eine vermittelnde und viertens eine typische Bedeutung. Zunächst und unmittelbar lag ihnen die demüthige Empfindung der Dankbarkeit zu Grunde, dass jegliche Nahrung aus dem Pflanzen- und Thierreich von oben herab dem Menschen bescheert werde. Sodann vertrat das Opferthier die Stelle des opfernden Menschen. K. O. Müller (Prolegomena z. e. wiss. Myth. S. 258 f.) hebt diese beiden Seiten der dem Opfer zum Grunde liegenden Idee richtig hervor: einmal „das anerkennende Gefühl, dass es der Gott ist, der uns speist und tränkt,« womit die andere gewiss eben so alte Idee der Sühnung zusammengeht: „wir sind zu sterben schuldig, wir geben das Blut des Thieres dafür.« Dieser Gelehrte erinnert an die Stelle Homers (Il. IX, 499): „Die Menschen versöhnen die Götter durch Rauchwerk, besänftigende Gelübde, Weinspende und Opferfett, und flehen, so jemand übertreten und gesündiget hat.« Die Gleichsetzung des Menschen und des Opferthiers betreffend, hat die ägyptische Liturgik (wiewohl sie keine Menschenopfer hat) einen bemerkenswerthen Zug aufbehalten: wir finden auf den Siegeln, womit Kälber zum heiligen Gebrauch bezeichnet wurden, unter Anderm einen knienden Menschen, der den Todesstreich empfangen soll, abgebildet [2]). Die Spuren von Menschenopfern unter den Griechen zur Sühne für das Volk beweisen gleichfalls den stellvertretenden Charakter der Opfer, wie auch Origenes (c. Cels. I, 31) den stellvertretenden Tod Christi durch jene heidnischen Vorstellungen und Gebräuche erläutert. Die Lacedämonier sollen dem Ares einen Menschen geopfert haben [3]). Menschenopfer, die man zerstückelte, brachten die Lesbier, die Tenedier

---

[1]) Plat. Lgg. X p. 905 D. 906 C.

[2]) Creuzer Symb. I S. 246 Note.

[3]) Apollodor bei Porphyr. de abstin. II, 55.

und Chier dem Dionysos [1]). Auf der Insel Rhodus wurde jährlich am sechsten Tag des Metageitnion (10. August) dem Kronos ein Mensch geopfert; jedoch hob man zu diesem Behufe einen zum Tod verurtheilten Verbrecher auf, wodurch diese Sitte um vieles gemildert wurde [2]). In Cypern wurde der Agraulos jährlich ein Mensch geopfert; ebenso in Arkadien dem Zeus an dem Feste Lykäa bis auf die macedonische Zeit herab (s. unten). Wenn ein Messenier hundert Feinde erlegt hatte, so opferte er nach uralter Sitte dem Zeus zu Ithome einen Menschen, was man *ἑκατομφόνια* hiess [3]). — Den Opferthieren pflegten die Aegypter den Kopf abzuschneiden, auf denselben unter Verwünschungen alles Unheil, welches die Opfernden oder ganz Aegypten treffen möchte, zu legen, und sodann ihn fortzuschaffen entweder zum Verkauf an die Griechen oder in den Nil; aus welchem Grunde sie von keinem thierischen Kopfe geniessen [4]). — Dass man Opferthiere und Menschen gleich setzte, erhellet auch aus dem Herafest Hekatombäa in Lakonien, an welchem hundert Rinder geopfert wurden, weil, wie ausdrücklich berichtet wird, vor Alters diese Gegend hundert Städte zählte [5]). Indessen ermangelten die Griechen nicht, den Abscheu ihrer Götter vor Menschenfleisch in Fabeln auszudrücken, z. B. in der von Tantalus (Th. 1 S. 365), welcher in der Unterwelt büssen musste (§. 97). Die alten Athener brachten zur Zeit des Minos dem Minotaurus, einem Götzen mit einem Menschenleib und Stierkopfe, um das neunte Jahr eine Opfergabe von 7 Knaben und 7 Jungfrauen nach Kreta. Theseus schaffte den Greuel ab und wurde als Retter hoch gefeiert [6]).

---

[1]) Dosidas bei Euseb. Pr. Ev. IV, 16 p. 157. Porphyr. de abst. II, 55. Juliani Opp. p. 128. Clem. Protr. p. 27.

[2]) Porphyr. a. a. O. II, 54. Ueber die Menschenopfer auf Kreta s. Ister bei Euseb. Pr. Ev. IV, 16 frgm. 47 Müller.

[3]) Pausan. in Messenicis. Fulgentius de prisco sermone, wo er den Diophantus Lacedaemon. de sacris Deorum anführt.

[4]) Herod. II, 39.

[5]) Eustath. ad Il. *β'*.

[6]) Serv. ad Virg. Aen. VI, 21. Für blosse Ausschmückung der geschichtlichen Thatsache halte ich die Mährchen von des Theseus Eingang in das Labyrinth, von dem Faden der Ariadne, deren Liebe er unter der Führung der Aphrodite gewann, und von der Erlegung des

Minotaurus war meines Dafürhaltens kein anderer als der phönicische Moloch; denn auch dieser wurde mit menschlichen Gliedmassen und mit einem Ochsenkopf abgebildet, und die Ammoniter, Karthager und zum Theil die Hebräer brachten ihm Kinderopfer, indem sie ihm dieselben in die Arme gaben und sein ehernes unten hohles Standbild glühend machten[1]). Als Beherrscher des Todtenreichs, wie auch Osiris war, wurde er passend im Labyrinth aufgestellt. Da ihn die griechische Sage nur Stier des Minos nannte, so fabelte man weiter, dass dessen Gattin Pasiphaë ihn erzeugt habe, und sie selbst ein Kind der Sonne sey. In Kreta hiess Minotaurus aller Wahrscheinlichkeit nach Talos (*Τάλως*); denn von Talos sagte man, Hephästos habe ihn dem Minos gegeben, er sey ein Mann von Erz und nach Andern ein Stier, und er behüte Kreta[2]). Sein Name, von תָּלוּל (der Erhabene) abgeleitet, würde seinem Begriffe entsprechen; zumal wenn sein Standbild, auf einem Hügel am Ufer errichtet, den Schutzgott der Insel darstellte. Diesen Namen fanden die Argonauten vor, liessen sich aber von der Landung nicht abhalten;

Minotaurus. Das kretensische Labyrinth war wie das ägyptische ein Leichenhaus mit der Vorstellung von der Seelenwanderung, also in der ursprünglichen Fabel ein blosses Bild des Todes, wovon Theseus die attische Jugend befreite.

[1]) Gesenius hebr. Wörterb. v. מֹלֶךְ. Die Einerleiheit des Moloch und des Minotaurus angenommen, war die Ueberwindung des lebendig gedachten Stieres nur die Folge der Einbildungskraft der Dichter, und die Milderung, als hätte die attische Jugend nicht den Tod, sondern nur Sklaverei gefunden, eine spätere Erfindung, welcher K. O. Müller (Dorier S. 242) das Wort redet. – Die Heroenfabeln, wie die des Theseus, Perseus, Herakles, haben durch dichterische Verherrlichung einen grössern Zuwachs erhalten, als die Götterfabeln, und müssen von der historischen Kritik mit mehr Vorsicht aufgenommen und behandelt werden, um das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden. Was die Dichter in übertreibender Rede sangen, nimmt sich in nackte Prosa umgesetzt schlecht aus; eine wissenschaftliche Mythologie sollte sich davor hüten, geschweige mystische Dinge, Lichtgenien u. dergl. darin suchen.

[2]) Apollodor I, 9, 26.

darum hiess es, sie hätten den Hüter Talos getödtet[1]). Nach Akusilaus[2]) hat der kretensische Stier die Europa (Mutter des Minos) nach Kreta übergesetzt; d. h. sie und der Stiergott sind mit einander aus Sidon dahin gewandert. Asterion, der Sohn des Minos, wird von Apollodor (III, 1, 4) dem Minotaurus gleich gesetzt, mit jenem aber, sagt Pausanias II, 31, habe Theseus gekämpft, was geschichtliche Thatsache sein mag, und woraus der fabelhafte Kampf des Theseus mit Minotaurus geworden ist. Herakles brachte diesen Stier (d. h. seine Verehrung) von Kreta nach Mykenä, und von da schweifte er nach Sparta und ganz Arkadien (wo man den Stiergott Dionysos anrief), und kam über den Isthmus nach Marathon in Attika[3]). Theseus fieng den marathonischen Stier und opferte ihn dem delphinischen Apollon[4]), d. h. er widerstand dem ausschweifenden kretensischen Stierdienst zu Gunsten des mildern apollinischen Cultus.

In Griechenland war der frühere Dienst des Kronos, der seine Kinder verschlang, dem mildern des Zeus, welcher den grausamen Vater entthronte, gewichen. Jedoch zu Zeiten der Noth wurde von Alters her Einer als Stellvertreter der Schuld der Andern zum Fegopfer (*κάθαρμα, περίψημα, ἀνάθεμα*) gemacht; wovon Iphigenia, welche ihr Vater zur Sühne der Artemis opfern wollte, ein berühmtes Beispiel ist. Wie Abraham anstatt des Sohnes einen Widder opferte, so Kalchas anstatt der entrückten Iphigenia eine Hirschkuh[5]). Weniger bekannt ist die Gewohnheit der Massilier zur Pestzeit, da sich ein Mensch aus der ärmern Classe zum Fegopfer anbot, welcher zuvor ein Jahr lang mit reinerer Kost aus öffentlichen Mitteln genährt, her-

---

[1]) Der bisher unverstandene *Ζεὺς ταλαιός* von Kreta (Th. I S. 355) lässt sich in diesem Zusammenhang am besten erklären.

[2]) Bei Apollodor II, 5, 7.

[3]) Apollodor II, 5, 7.

[4]) Plut. Thes. c. 14. Wenn Hygin fab. 38 sagt: Theseus habe den marathonischen Stier, welchen Herkules aus Kreta gebracht hatte, und den Minotaurus in der Stadt Knosos getödtet, so zeigt dieses, die Einerleiheit beider Stiere vorausgesetzt, den engen Zusammenhang beider Fabeln.

[5]) Eurip. Iph. Aul. 1563.

nach durch die Stadt geführt, von den Leuten mit Flüchen überhäuft und in's Meer gestürzt wurde mit den Worten: „werde unser Fegopfer“[1]). Zu Athen, wann Pest, Hunger oder eine andere Plage wüthete, wurden am Rüsttag der Thargelien, eines Festes des Apollon und der Artemis, zwei Männer[2]) als Fegopfer, der eine für das männliche und der andere für das weibliche Geschlecht, jener mit einem Halsband von schwarzen, dieser von weissen getrockneten Feigen versehen, unter Flötenspiel ausgeführt und getödtet, nachdem sie auf öffentliche Kosten ernährt worden waren. Sie hiessen *φαρμακοί* als die Abwender des Unheils[3]), auch *κραδησίται*, weil sie mit Feigzweigen (*κράδαι*) gepeitscht wurden[4]). In der Olympiade 46, 1 liessen die Athener während einer verheerenden Seuche den Epimenides von Kreta als Sühnpriester zu sich kommen, bei welcher Gelegenheit sich zwei Jünglinge freiwillig aufgeopfert haben sollen[5]).

Wenn hier die Opfer unbestritten die Versöhnung und Abwendung der göttlichen Strafgerichte bedeuteten, so dienten sie auch drittens dazu, die religiöse Gemeinschaft der Menschen mit Gott zu vermitteln, insofern die Opfernden einmüthig von demselben Fleisch, von welchem die Erstlinge der Gottheit verbrannten, und von demselben Brode, dessen Bestandtheile geopfert wurden, assen, und von demselben Weine tranken, wovon man den Unsterblichen libirte. Sie waren also Gäste an dem Tische der Götter, assen, tranken und redeten mit ihnen, und das Opfermahl hiess

---

[1]) Petronius bei Servius ad Virg. Aen. III, 57. Suidas v. *περίψημα*.

[2]) Anderwärts ein Mann und eine Frau nach Hesychius v. *φαρμακοὶ*, *καθαρτήριοι*, *περικαθαίροντες τὰς πόλεις*, *ἀνὴρ καὶ γυνή*.

[3]) Nach Etymol. M. und Harpocration v. *φαρμακός* soll ein gewisser Kirchenräuber Namens Pharmakus, den Achilleus steinigte, die Veranlassung zu jener Benennung gegeben haben.

[4]) Harpocrat. v. *φαρμακός*, Hesych. v. *φαρμακοί*, v. *κραδησίτης* und v. *κραδίης νόμος*. Helladius Chrestomath. L. III ap. Photium in Biblioth. Jo. Tzetzes Chil. V c. 25. Plut. de mus. 8.

[5]) Diog. L. I, 110. Plut. Solon c. 12. Athen. XIII p. 602.

ein Göttermahl (δαῖς θεῶν)[1]. Dazu kam noch die ägyptisirende Ansicht, wornach die Götter ihren Opferthieren gleich gesetzt, und in ihren Gestalten oder mit ihren Köpfen dargestellt wurden; woher bei den Griechen noch die Beiwörter des stierförmigen Poseidon, der kuhäugigen Here, der eulenäugigen Athene herrühren. Um so inniger musste der vermittelnde Genuss des Opferfleisches an die betreffende Gottheit anschliessen und ein kräftiges Beförderungsmittel der Frömmigkeit seyn. Ein allgemeines Opferfest war eine Communion, wo die Kirchenglieder sowohl ihre eigene Verbrüderung inne wurden, als ihren Bund mit der Gottheit erneuerten. Man sagte daher z. B.: im Panionium mitopfern (συνθύειν ἐς Πανιώνιον)[2], anstatt zur ionischen Gemeinschaft gehören. Natürlich war es, dass man das Fleisch der Thiere, welche man bei Schwüren mit Anrufung der unterirdischen Mächte schlachtete, nicht ass, sondern ins Meer warf oder verbrannte[3]; denn man begehrte keine Gemeinschaft mit diesen blos furchtbaren Gewalten. So legte der Apostel Paulus (1 Kor. 10, 18. 20) das Essen des Opferfleisches richtig aus: man trete dadurch in die Gemeinschaft des Altars und seiner Götzen; gleicher Weise solle der Christ mittelst Brodes und Weines in die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi treten, und sich darum des Opferfleisches als solches enthalten; welches blos dann erlaubt sey, wenn man es als gemeines Fleisch ohne weitere Bedeutung mit Danksagung geniesse. In den heidnischen Opfermahlen, so wie in den Familienmahlzeiten der hebräischen Dankopfer, hatten wahrscheinlich die mit der Abendmahlsfeier verbundenen Liebesmahle der ersten christlichen Kirche ihren Grund. — Die Opfer legten endlich vorbildlich die Verpflichtung nahe, unter welcher die Sterblichen der Gemeinschaft mit der Gottheit gewürdiget werden. Gleichwie der Tod Jesu Allen, die ihn verkündigen, die Bedingung setzt, seinem Vorbilde gemäss der Sünde abzusterben, ihr Fleisch zu kreuzigen und sich selbst zu opfern; also zeigten die Opfer das Ende alles Fleisches und enthielten an Alle, die davon assen, die Aufforderung, aus heiliger Scheu vor den Göttern hinfort Gott geopferte Menschen zu sein, ähnlich dem Isaak des alten Bundes. Denn wie nach der obigen Erörterung

---

[1]) Od. γ', 336. 420. [2]) Pausan. VII, 4 p. 532.

[3]) Il. τ', 268 und das. Schol. Villois.

der Gott in seinem Thiere dem geniessenden Menschen nahte, so musste auch umgekehrt der Mensch in demselben Thiere seinem Gott in ehrfurchtsvoller Unterwürfigkeit und mit reinem Herzen nahen, damit die Opfergemeinschaft gegenseitig wäre. Der Priester in Aegypten in der Thiermaske seines Gottes veranlasste augenfällig diese Ideenverbindung, und gleichfalls bei den Ephesern hiessen die am Poseidonsfest den Wein kredenzenden Jünglinge Stiere[1]). Die alten Mexicaner, Azteken genannt, hatten die Sitte, dass die Priester sich mit der Haut der geopferten Menschen bekleideten; wovon die Sammlung in dem Museum zu Basel einen Beleg hat[2]). Ihre Göttermutter, Teteionan genannt, war nach einer alten Sage eine geopferte Königstochter, in deren abgezogene Haut sich einer der tapfersten Jünglinge gekleidet hatte[3]). — Die Anwendung des beim Opfern gebräuchlichen Salzes auf den opfernden Menschen macht selbst Christus[4]), dass ebenso das die Auflösung abwehrende Salz der Selbstverleugnung und das Feuer der Läuterung über den Menschen ergehen müsse. Die Allegorie der Schlussförmlichkeit mit dem Verbrennen der Zungen der Thiere liegt ungesucht nahe, als Mahnung an die auseinandergehende Versammlung, auf das kleine, aber Grosses vollbringende Glied besonders Acht zu haben und dasselbe, wie alle übrigen Glieder, als im Dienste des Höchsten zu bewegen. — In ihrem Opferwesen hatten demnach auch die Heiden ihren Antheil an den Bundesgütern des wahren Gottes; sie verkündigten auf ihre Weise den Tod des Herrn, welcher sich und die Menschheit Gott opferte, dass alle Welt daran Theil haben und sich hinwieder opfern soll. Da wurde ihr Ahnen und Sehnen gestillt, und die Heiden, deren Opfergaben nur Vorbilder waren, wurden in der Zeit der Erfüllung selbst durch das Priesterthum des Evangeliums „ein angenehmes Opfer, geheiliget durch den heiligen Geist“[5]).

---

[1]) Amerias bei Athen. X, 25 p. 54 Schw., und daher Eudocia p. 96.

[2]) Prof. Müller von Basel, der mexicanische Nationalgott Huitzilopochtli (Basel 1847) S. 18. [3]) Müller a. a. O. S. 17.

[4]) Marc. 9, 49.

[5]) Röm. 15, 16.

§. 62.

Von den Festen und der Zeitrechnung der Griechen.

Sich ergebende Anlässe und Zeiten benutzten die Frommen zur Verrichtung ihrer Gebete und Opfer, als nach einem Siege ein Siegesopfer (*ἐπινίκια θύειν*, *ἑστιᾶν*)[1], nach der Heimkehr von Reisen ein Dankopfer (*ἐπιδήμια θύειν*)[2], auf eine frohe Botschaft (*εὐαγγέλια θύειν*), wobei man das Opferfleisch unter die Betheiligten austheilte[3]. Die religiöse Gemeinschaft aber hatte für ihr Bedürfniss der Gottesverehrung auch gewisse Tage festgesetzt, an welchen die Feierlichkeit hervorstechend und die Theilnahme des Volkes allgemeiner, zum Theil Aufzüge (*πανηγύρεις*, *πομπαί*) und Opfermahlzeiten (*δημοθοινίαι*)[4] damit verbunden waren. Die Herolde hatten das Geschäft, die Feste öffentlich zu verkünden, so wie auch die Opfer zuzurüsten[5]. Die Ordner der Aufzüge hiessen *νομοφύλακες*, ihr Haupt war mit einer weissen Binde umwunden[6]. Zu Athen war ein eigenes Gebäude beim Eingang in die Stadt vom Hafen Piräeus aus neben dem Demetertempel, wo die Anordnung der Aufzüge statt fand[7]. Dabei waren festliche Gewänder üblich, die Knaben hatten eigene Röcke, *πανδαμικοί* genannt[8]. Die dazu gehörigen Geräthschaften (*τὰ πομπεῖα*), Körbe u. drgl. bewahrten zu Athen die *ἀρχιθέωροι* auf[9]; diese mussten, bevor sie die Heiligthümer austheilten, sich einige Tage der Enthaltsamkeit befleissigen[10]. Die Jünglinge hatten in den Aufzügen Kränze von einem der Tanne ähnlichen Baume (*μίλιον*)[11]. Wohlthäter stifteten heilige Geräthschaften zum Dank, dass sie vom Volk zu Aemtern gewählt worden waren: so der Redner Lykurgus

---

[1]) Demosth. F. L. §. 128. Meurs. Gr. Fer. L. III s. v.

[2]) Himerius in Propemptico Flaviani.

[3]) Xenophon H. Gr. I, 6, 37. Aristoph. Equit. 661. Isocr. Areop. §. 10. Plut. in Agesilao.

[4]) Theodoret. Therapeut. VII.

[5]) Schol. Villois. Il. *α'*, 334.

[6]) Pollux VIII, 8, 7. [7]) Pausan. Atticis. [8]) Hesych. s. v.

[9]) Andocides orat. c. Alcib.

[10]) Demosth. in extrema Aristocratea. [11]) Hesych. s. v.

stiftete für Athene auf die Burg goldene Siegesgöttinnen, silbernes Geräthe, wahrscheinlich Körbe, einen goldenen Schmuck für 100 Kanephoren, welchen sie bei den Panathenäen anlegten[1]).

In den Festen der alten Griechen erscheint uns ihre Religion von der Seite der Oeffentlichkeit und Kirchlichkeit; und weil darin der ursprüngliche Volksglaube in unverfälschter Ueberlieferung erhalten zu werden pflegte, so ist eine eingehende Beschreibung derselben zugleich eine Ergänzung und Bestätigung unsrer Darstellung von den Göttern, und wird uns auch in diesem Betracht von Wichtigkeit. Sie waren die leuchtenden Punkte des Jahres; alle Monate war ein Hauptfest (*ἱερομηνία*), von welchem sie benannt wurden. Die alle vier oder acht Jahre wiederkehrenden Feste bezeichneten den Anfang einer grössern Zeitperiode, und waren für die Chronologie und zur Ausgleichung der Monate mit dem Lauf der Sonne von Wichtigkeit. Eine vierjährige Periode hatten die Olympia und Heräa in Elis und die Panathenäa in Athen, eine achtjährige die Daphnephoria in Theben und das Septerion in Delphi. Alle griechischen Feste gehen nach der Bemerkung Herodot's (I, 148) auf den Buchstaben *α* aus. In Ermanglung der Monographien eines Philochorus *περὶ ἑορτῶν*[2]), eines Ephorus[3]), eines Apollonius[4]), eines Krates von Athen *περὶ τῶν Ἀθήνῃσι θυσιῶν*[5]), eines Lysimachides von den attischen Festen und Monaten[6]), eines Pausanias von Sparta[7]) und Sosibius[8]) von den lacedämonischen Festen und Opfern, müssen wir uns mit gelegentlichen Erwähnungen und spätern Lexicographen, welche jene Schriften benutzt haben, begnügen. Wir theilen sie nach ihrem Gegenstand in Götter- Heroen- Jugend- und politische Feste ein und ordnen sie nach Landschaften.

Zu Athen hatte man doppelt so viele Feste als anderwärts[9]);

---

[1]) Plut. von den 10 Redn. z. Ende.

[2]) Harpocrat. v. *ἀλῶα* und *χύτροι*.

[3]) Harpocr. v. *ἀπατούρια*.

[4]) Harpocr. v. *πυανέψια*.

[5]) Suidas v. *πυανέψια*.

[6]) Harpocr. v. *σκίρα* und *μαιμακτηριών*.

[7]) Suidas.

[8]) Athen. XV.

[9]) Xenoph. de republ. Athen. III, 8.

die δεισιδαιμονία seiner Bewohner war von Alters her bekannt. Man unterschied daselbst die vaterländischen und die von aussen eingeführten (ἐπίθετοι)[1]. Die Neumondsfeier war dem Apollon (νεομήνιος) geweiht, als dem Urheber alles Lichtes, dessen auch der Mond um jene Zeit von neuem theilhaftig wird[2]. Am Anfang eines Monats gingen die Athener auf die Burg und flehten Heil für die ganze Stadt und ein jeder für sich selbst auf den ganzen Monat[3]. Auch brachte man der heiligen Schlange in dem Tempel des Erechtheus auf der Burg, deren Hort sie genannt wurde, Honig- oder Lebkuchen, welche Gabe ἐπιμήνια hiess[4], und der Priester davon ἐπιμήνιος[5]. Ein Wettlauf pflegte mit dieser Feier verbunden zu sein[6]. An den Kreuzwegen setzte man der Hekate Brode u. drgl. vor, jedoch machten sich die Armen kein Gewissen daraus sie wegzunehmen[7]. — Der vierte Monatstag war dem Hermes heilig[8]; der siebente (als das erste Mondsviertel eines Mondmonats) dem Apollon[9], welcher nach der Sage der Delier am 7. Thargelion geboren sein soll[10], und desshalb den Beinamen ἑβδομαγενής führte[11]. Die Athener trugen zur Feier eines jeden siebenten Monatstages (gleichwie eines Sabbaths, den die Juden nach 2 Mos. 16, 23 schon vor der Gesetzgebung feierten) Lorbeerzweige, bekränzten einen Korb und lobsangen dem Gott[12], und die Jünglinge hielten Freudenmahle[13].

---

[1]) Isocrates Areopagit.

[2]) Suidas v. ἡμέραι. Philochor. bei Schol. Hom. Od. ν', 155 und Eustath. ibid. und zu Od. ψ'.

[3]) Demosth. in Aristogitonem Or. I. Etymol. M. u. Suidas v. ἐπιμήνια.

[4]) Herodot. VIII. Hesych. v. οἰκουρός. Etym. M. v. ἐπιμήνια.

[5]) Hesych. s. v. ἐπιμήνιος und ἀγρεμόνα.

[6]) Theophrast. Charact. c. 4.

[7]) Aristoph. Plut. 263 ib. Schol.

[8]) Suidas s. v. Hom. h. in Mercur. 19. Die Zahl 4 war dem Hermes heilig (Plut. Symp. IX, 3), vielleicht wegen seiner viereckigen Bilder.

[9]) Hes. Tage 770. Suidas III p. 76. Procl. in Tim. comment. III.

[10]) Diogen. vit. Platon. §. 2.

[11]) Plut. Symp. VIII qu. 1, 2. Proclus l. c. Die Zahl 7 war dem Apollon heilig, Spanheim zu Callim. Del. 251 p. 350 sq.

[12]) Procl. ad Hes. l. c. [13]) Gell. N. A. XV.

Die Könige von Sparta brachten aus öffentlichen Mitteln im Apollontempel am ersten und siebenten Tag jedes Monats ein Opfer[1]). Der Vollmond war namentlich zu Zakynthos diesem Gott heilig[2]). Jeder achte Monatstag galt in Athen dem Theseus, man hiess ihn daher *θήσεια*[3]); das Opfer, das ihm dargebracht wurde, hiess *ὀγδόδιον*[4]). An diesem Tage theilte man Mehl unter die Armen aus, und die Vermöglichen hielten Gastmahle[5]). Am letzten Tage im Jahr brachte man dem Zeus Heiland (*σωτήρ*) ein Opfer[6]).

In folgender calendarischer Ordnung fielen die attischen Feste, diejenigen nicht gerechnet, von denen wir nicht wissen, in welchen Monat sie fielen. 1) Im Hekatombäon, dem ersten Monat nach der Sommersonnenwende, feierte man (wahrscheinlich am ersten) die Adonia, am zwölften dem Kronos die Kronia, der Here hielt man die Hekatombäa, vom zwölften bis fünfzehnten die grossen Panathenäen der Athene alle vier Jahre. 2) Im Metageitnion waren die Metageitnia dem Apollon zu Ehren. 3) Im Boedromion die Boedromia dem Apollon, am sechsten das Andenken an die Schlacht von Marathon, am zwölften an die Vertreibung der dreissig Tyrannen, vom fünfzehnten bis einundzwanzigsten (wahrscheinlich) die grossen Mysterien von Eleusis. 4) Im Pyanepsion am siebenten die Pyanepsia dem Apollon, am achten die Thesea, sodann die Apaturia, ein Jugendfest drei Tage lang, vom vierzehnten bis siebenzehnten die Thesmophoria der Demeter, am dreissigsten die Chalkea dem Hephästos. 5) Im Mämakterion das Fest des Zeus *μαιμάκτης*. 6) Im Poseideon die ländlichen Dionysien dem Dionysos und das Dreschfest *ἅλῶα* der Demeter. 7) Im Gamelion die Hochzeiten und die Lenäa dem Dionysos (etwa am zwanzigsten). 8) Im Anthesterion am ersten die Hydrophoria, ein Todtenfest für die in der Sündfluth Umgekommenen, die kleinen Mysterien, die Asklepiea, vom eilften bis dreizehnten die städtischen

---

[1]) Herod. VI, 57. [2]) Plut. Dion. 23.

[3]) Plut. in Theseo. Schol. Arist. Plut. Suidas l. c. Von den Thesea in engerer Bedeutung s. unten.

[4]) Hesych. s. v. [5]) Arist. Plut. 1127 und das. Schol.

[6]) Lysias Euandr. §. 6 p. 790.

Dionysien, am dreiundzwanzigsten die Diasia dem Zeus. 9) Im Elaphebolion die Elaphebolia der Artemis. 10) Im Munychion am sechszehnten die Munychia der Artemis. 11) Im Thargelion am siebenten die Thargelia dem Apollon, am neunzehnten die Bendidea der Artemis, am zwanzigsten die kleinen Panathenäen, am fünfundzwanzigsten die Plynterien. 12) Im Skirophorion die Arrhephoria der Athene, am zwölften die Skira derselben Göttin, am vierzehnten die Diipolia dem Zeus. — Ausser den hohen Festen waren kirchliche Opfer an bestimmten Tagen vorgeschrieben. Diess lernen wir aus einer attischen, zwar nicht über die Kaiserzeit hinaufreichenden Inschrift[1]), die von Monat zu Monat solche kleine unblutige Opfer nebst der Grösse und Form der Opferkuchen beschreibt. — Der Hauptzweck der Feste war, dem Jahr eine heilige Einfassung geziemender Bitten und Dankbezeugungen an die grossen Naturgötter zu geben. Mit dem ersten Erwachen des Frühlings hielt man die grossen Dionysien in der Stadt, 10 Tage darauf dem Witterungsgott Zeus die Diasia, zu jeder Jahreszeit gedachte man der Horen und vergass den Nordwind nicht. Im hohen Sommer wurde Athene als Naturgöttin verehrt, bei welchem Anlass erwachsene Rebschosse im Festaufzug getragen wurden. Dem Apollon und der Artemis, als durch welche die Fruchtbarkeit des Landes bedingt war, hielt man im Mai und im Spätjahr darauf bezügliche Bitt- und Dankfeste in Verbindung mit einer Reinigungsfeier; der Demeter ein Saat- Erndte- und Dreschfest, dem Dionysos Weinlese- und Weinfeste. Dazu kamen die Diipolia für den hohen Schirmer der Burg und der Stadt, die Panathenäen als das Nationalfest, das Frauenfest der Thesmophorien, das Jugendfest der Apaturien, Zunftfeste, geschichtliche Feste zum Gedächtniss des Sieges der Athene über Poseidon, der Hülfleistung des Xuthus und des Ion, des Theseus und anderer Heroen, und der Schlacht von Salamis und Marathon.

Zum richtigen Verständniss der griechischen Feste ist unumgänglich nothwendig, die Jahreszeit und beiläufig den entsprechenden Monat zu wissen, in den sie fielen. Ihre Zeitbestimmung genau auf

---

[1]) Chandler Marm. Oxon. II, 21. Das Bruchstück geht vom Metageitnion bis zum Munychion. Dass bei solchen kleinen Opfern kein Wein libirt wurde, heisst *νηφάλιον*.

unsern gregorianischen Calender zurückzuführen, ist darum unthunlich, weil das griechische Jahr gewissermassen ein bewegliches war, sich zugleich nach dem Laufe der Sonne und des Mondes richtete, und zudem nach Ort und Zeit verschieden war. Es hatte allerdings eine gewisse Ordnung, ohne welche die Monate mit ihren Festen ihrer Bestimmung zuwider alle Jahreszeiten durchlaufen hätten. Wir versuchen zuerst diese Ordnung nachzuweisen und eine schwierige Materie, worüber die Alterthumsforscher noch nicht einig sind, zu beleuchten, ohne uns bei dem Bekannten und allgemein Angenommenen aufzuhalten. Da ich nicht in dem glücklichen Fall bin, auf einen Gewährsmann ohne weiteres verweisen zu können, so muss ich den Leser bitten, auf diesen Gegenstand näher einzugehen, um in das von dem unsrigen so verschiedene Calenderwesen der Griechen eine klare Einsicht zu gewinnen, welche ich in wenigen Blättern geben zu können hoffe.

Wenn Joseph Scaliger (de emendat. temporum p. 24 ff.) und Petavius (doctrina tempor. 1, 4. Var. diss. IV, 10) über das Zeitmass des Jahres und der Monate der Athener streitig sind und die neuern Chronologen sich auf die Seite des Letztern neigen, so scheinen mir diessmal beide Theile Recht zu haben, Scaliger nemlich, dass das ältere griechische Jahr, wie das ursprüngliche der Aegypter und das des Romulus [1]), aus 360 Tagen und 12 Monaten und jeder Monat aus 30 Tagen bestand, sodann Petavius, dass nachmals (gleichwie von Numa Pompilius) ein Mondjahr von 354 Tagen gewöhnlich mit 6 vollen und 6 hohlen Monaten von je 30 und 29 Tagen eingeführt wurde. Schon Theodor Gaza in seiner Schrift über die Monate c. 9 legt den Griechen diese beiden Zeitrechnungen bei. Dass es mit dem ersten halb Sonnen- halb Mondjahr seine Richtigkeit hat, geht unwidersprechlich aus den Stellen des Hippokrates (de carnibus p. 254 de morbis II p. 1031), Herodots (1, 32), des Aristoteles (Hist. anim. VI, 20), Philochorus (bei Suidas v. *γεννηταί*) und Diogenes L. (1, 91) hervor. Zu

---

[1]) Plut. v. Num. c. 18. Das Jahr des Romulus hatte nur 10 Monate, die nach dem Auf- und Niedergang kenntlicher Sternbilder bald von längerer bald von kürzerer Dauer waren. Vgl. Th. I S. 353, wozu hinzuzufügen: Dodwell de cyclis diss. X sect. 108 und Ideler Lehrb. d. Chron. S. 271.

demselben Schluss berechtigt uns Hesiods Schriftchen, Tage betitelt. Es hat einen Monat von drei Dekaden, bezeichnet die guten und die bösen Monatstage, ohne den Lauf des Mondes im mindesten zu berücksichtigen, und nennt (v. 766) schlechthin den dreissigsten, der schon vor Alters Gerichtstag war, sehr gut, um die Arbeiten (der Sklaven) einzusehen und die Nahrungsmittel zu vertheilen. Er könnte sich nicht so ausdrücken, wenn sein Jahr hohle Monate von 29 Tagen gehabt hätte, wenn es ein Mondjahr gewesen wäre. Und damit man nicht sage, Hesiod habe den dreissigsten schlechthin den letzten genannt, so ist (v. 814) auch von dem neunundzwanzigsten Monatstage (*τρισεινάς*)[1]) die Rede. Wenn Ideler (Lehrbuch der Chronologie S. 111. Handbuch I S. 260) dagegen einwendet: „solche Jahre (von 360 Tagen) würden sich weder mit der Sonne noch mit dem Monde ausgeglichen und sich schon in einem Menschenalter durch alle Jahreszeiten verschoben haben"; so scheint dieser Gelehrte die sinnreiche Art, wie Scaliger die Ausgleichung versucht, nicht erwogen zu haben. Derselbe geht nemlich von dem festen Standpunkte aus, dass die olympischen Spiele alle 4 Jahre um die Sommerwende gegen den Vollmond zu vom eilften bis sechszehnten des Monats[2]), der dem attischen Hekatombäon entspricht, gefeiert wurden, dass folglich das griechische Jahr am ersten Hekatombäon mit dem Neumond in der Nähe des Solstitiums seinen Anfang nahm, und die Olympiaden dazu dienen mussten, alle 4 oder 8 Jahre das Sonnenjahr mit dem Laufe des Mondes in Uebereinstimmung zu bringen. Dieses geschah in der That, wenn man nur 7 Tage zu jeder Olympiade hinzufügte: alsdann begann das erste Jahr der folgenden Olympiade wieder mit einem Neumonde (vierzehn Tage später als die vorige Olympiade), und sie hörte mit einem Neumonde

---

[1]) Dieser Tag ist nicht, wie Guietus und Schneider im Wörterb. meinen, der siebenundzwanzigste, sondern der dritte Mal neunte. Von dem siebenundzwanzigsten (*τετρὰς φθίνοντος*) war v. 798 die Rede. Hesiod setzt die 3 mal 9 des Monats, den neunten (*εἰνὰς πρωτίστη* v. 811), den neunzehnten (*εἰνὰς ἡ μέσση* v. 810) und den neunundzwanzigsten (*τρισεινάς*) neben einander.

[2]) Schol. Pind. Ol. III, 35. V, 8. Am sechszehnten wurden die Preisse ausgetheilt. Die Spiele währten 5 Tage.

auf; worauf ein eingeschalteter Monat von 30 Tagen (*μὴν ἐμβόλιμος*) das Gleichgewicht alle 8 Jahre wieder herstellte. Acht julianische Jahre entsprechen vollkommen zwei Olympiaden, wenn man das Jahr zu 360 Tagen rechnet, einer jeden Olympiade 6 Tage und zweien 30 Tage hinzufügt. Weil aber der entsprechende Mondlauf in acht Jahren der Sonne um ungefähr zwei Tage vorauskommt, so sind jeder Olympiade 7 Tage hinzuzufügen. Diese sieben Tage (*ἡμέραι ὑπερβάλλουσαι*) vertheilten sich nach Scaliger so, dass an das Ende der 3 ersten Jahre einer Olympiade je zwei Tage und zu dem vierten Jahr ein Tag gesetzt wurden; an diesen erwählte man die obrigkeitlichen Personen für das nächste Jahr. Wir machen es durch ein Beispiel deutlich und setzen den Fall, eine griechische Olympiade hätte im Jahr 1847 mit dem Neumonde den 13. Juli (die olympischen Spiele den 23. Juli) angefangen, so finge das zweite Jahr ohne weitere Beziehung auf den Mond nach 362 Tagen den 9. Juli 1848 (Schaltjahr) an, das dritte Jahr nach 362 Tagen den 6. Juli 1849, und das vierte Jahr nach Verfluss von 362 Tagen den 3. Juli 1850. Nach 361 Tagen beginnt die folgende Olympiade den 29. Juni 1851 wieder mit dem Neumonde, das zweite Jahr derselben den 25. Juni 1852 (Schaltjahr), das dritte den 22. Juni 1853 und das vierte den 19. Juni 1854. Nun ist das Jahr durch Einschaltung zu berichtigen, ehe eine neue Olympiade eintritt, da der Jahresanfang gegen 1847 um 24 Tage zurücksteht. Gibt man dem vierten Jahre der zweiten Olympiade 361 Tage, so fiele das Ende desselben auf den 14. Juni 1855, der 15. Juni aber ist wieder ein Neumond. Man schaltet 30 Tage ein und beginnt mit dem 15. Juli 1855 die dritte Olympiade im ordentlichen Geleise der Jahreszeiten und mit Beibehaltung eines Neumonds zu Anfang jeder Olympiade. Dagegen war schon das zweite Jahr der ersten Olympiade 8 Tage und das dritte Jahr 15 Tage nach dem Neumond. Wollte man es vermeiden, mit dem Jahresanfang so weit hinter das Solstitium zurückzugehen, so könnte sich füglich schon im zweiten Jahr der zweiten Olympiade (im Monat Poseideon) der Schaltmonat einschieben, und alsdann das dritte Jahr mit dem 22. Juli 1853, das vierte mit dem 19. Juli 1854 und die folgende Olympiade mit dem 15. Juli 1855 beginnen. Der erste Hekatombäon würde im ersten Fall zwischen dem 19. Juni und 15. Juli, im zweiten zwischen dem 25. Juni und 22. Juli und verhältnissmässig ebenso die übrigen Monate schwanken. Das Bedenken Idelers gegen das

griechische Jahr von 360 Tagen dürfte durch diese Darstellung jedenfalls schwinden.

Die Angabe aber des Scholiasten Pindars (Ol. III, 35), dass die olympischen Spiele abwechselnd nach 49 und 50 Monaten gehalten worden seyen, setzt eine andere Zeitrechnung voraus als die vorige, wornach sie abwechselnd nach 48 und 49 Monaten gefeiert wurden. Ferner sagt Censorinus c. 18, das griechische Jahr hätte eines um das andere bald 12 bald 13 Monate und die Oktaeteris 99 Monate gehabt. Solinus c. 1 und Macrobius I, 13 melden, die Griechen hätten in 8 Jahren 90 Tage eingeschaltet: folglich hatten 4 Jahre 49 und die andern 4 Jahre 50 Monate, also 3 Schaltmonate. Nach Aratus (diosem. 733 ff. 270 v. Chr.) begannen die Monate mit dem Neumonde; was eben für das Mondjahr charakteristisch ist. Eben so wenn Herodot II, 4 sagt, dass die Hellenen alle andere Jahre (διὰ τρίτου ἔτεος) der Jahreszeiten wegen einen Schaltmonat haben, während die Aegypter richtiger dem Jahre 365 Tage geben, so hatte er in Kleinasien nach der Weise der Juden ohne Zweifel ein Mondjahr von 354 Tagen, weil man sonst unmöglich so oft einschalten könnte. In Athen schreibt man die Anordnung des Mondjahres dem Gesetzgeber Solon zu Ol. 46, 3. 594 v. Chr. Er legte einen Zeittheil vor der Conjunction des Mondes dem letzten Tage des vorigen Monats und den andern Theil dem ersten Tage des neuen Monats bei[1]); so dass die Mondfinsternisse in der Nacht vor der Mitte des Monats, und die Sonnenfinsternisse immer am letzten Tage des Monats eintreffen sollten[2]). Herodot scheint nun um die anderjährigen Schaltmonate Solons gewusst zu haben, zugleich aber auch, dass zu seiner Zeit die Athener wieder ein Jahr von 360 und den Monat von 30 Tagen hatten. Er vermischte Beides (I, 32) aus Unkenntniss oder Uebereilung, und berechnete 70 Jahre zu je 360 Tagen und obendrein zu 35 Schaltmonaten mit je 30 Tagen.

Auf welche Weise die Einschaltung im Mondjahre geschah, müssen wir durch Vermuthung schliessen. Dodwell war der Meinung, dass man, nach Art des Merkedonius der Römer, jedes zweite Jahr einen Monat von 22 und jedes vierte einen solchen von 23 Tagen einschaltete. So wäre wohl die Uebereinstimmung mit dem Sonnen-

---

[1]) Plut. v. Solon. c. 25. [2]) Geminus isag. c. 6.

lauf gefunden, aber der Charakter des Mondjahres ginge alsbald verloren; wie Ideler (Lehrb. S. 113) richtig bemerkt, ob er gleich keinen bessern Rath gibt. Mich dünkt, man schaltete alle zwei Jahre einen ganzen Monat von 30 Tagen ein, und wenn man so in 6 Jahren dem Sonnenjahre um 23 Tage vorauseilte, so war leicht nachzuhelfen, indem man im sechsten oder achten Jahre den Schaltmonat überging. Nach 4 Jahren hatte man 15 Tage zu viel, nach 6 Jahren ohne Einschaltung 7 Tage zu wenig, und nach 8 Jahren gab es einen Ausfall von 30 Tagen, welchen der Schaltmonat ausfüllte. Auch hatte man so wirklich in den ersten 4 Jahren 50, in den folgenden 4 Jahren 49 Mondmonate und in 8 Jahren 3 Schaltmonate ganz nach dem Berichte der Alten: 99 Mondmonate aber entsprechen so ziemlich 8 Sonnenjahren; diese haben 2922 Tage, und 8 Mondjahre zu 354 Tagen haben, wenn man 90 Tage einschaltet, gerade so viele Tage. Diese Einschaltung ist nicht zu gross, weil ein Mondjahr eigentlich 354 Tage, 8 Stunden, 48 Minuten hat. Die Tetraëteris musste also von selbst eine Oktaëteris werden, welche Kleostratus (nicht viel später als Solon) als Regel festsetzte. Nach Geminus (isag. c. 6) befanden sich die Schaltmonate im dritten, fünften und achten Jahre; und auch so hätte eine Olympiade 49 und die andere 50 Mondmonate. Ideler (Lehrb. S. 120. Handb. I S. 307) billigt diese Meinung; wogegen jedoch einzuwenden ist, dass uns bestimmt, namentlich in jener Stelle Herodot's, die Einschaltung alle andere Jahre gemeldet wird. Censorinus sagt auch, der Eine habe später auf diese, der Andere auf eine andere Weise in seiner Oktaëteris eingeschaltet, so dass die von Geminus angegebene Weise ihre Vertreter gehabt haben mag. Die frühere Schaltperiode fiel aber wahrscheinlicher in das zweite, fünfte und achte Jahr, wodurch am besten die grosse Anhäufung von fehlenden Tagen umgangen wurde. Denn Geminus gibt die richtige Regel für die Schaltmonate: „man muss weder warten, bis man um einen Monat zurückbleibt, noch der Sonne einen ganzen Monat voraneilen“. Die Einschaltung geschah so, dass man in der Mitte des Schaltjahres den Poseideon zweimal wiederholte [1]), welcher Monat vor Alters der letzte des Jahres gewesen ist. Ich führe beispielsweise neun griechische Mondjahre auf den gregorianischen

---

[1]) Ideler Lehrb. S. 124. Handb. I S. 275.

Calender zurück; wobei zu bemerken, dass die Tage der Athener, wie die der Hebräer, mit Sonnenuntergang anfingen, und dass sie den Tag, an welchem der Neumond eintrat, noch zum vorigen Monat zählten (ἕνη καὶ νέα) und die Numenia mit dem folgenden Tage begannen, wie das noch heutzutage im Calender der Juden der Fall ist.

Ol. 1,	1.	13. Juli	1847.	Ol. 2,	1.	30. Juni	1851. Sch.
	2.	2. Juli	1848. Sch.		2.	18. Juli	1852.
	3.	20. Juli	1849.		3.	7. Juli	1853.
	4.	10. Juli	1850.		4.	26. Juni	1854. Sch.
Ol. 3,	1.	15. Juli	1855.				

Der erste Hekatombäon schwankt hier zwischen dem 26. Juni und 20. Juli. Der Jahresanfang fällt nach 8 Jahren zwei Tage später, nach 19 Jahren aber, d. i. nach 235 Mondmonaten fängt das Mondjahr wenigstens beinahe mit dem gleichen Datum an wie das Sonnenjahr. Diese Beobachtung veranlasste, wie mir scheint, den Astronomen Meton Ol. 87, 1. 432 v. Chr. seine ἐννεαδεκαετηρίς vorzuschlagen; nicht also um die vormalige solonische Einrichtung zu verbessern, wie man zu sagen pflegt, sondern um die vermisste Ausgleichung des Mondlaufs mit dem Sonnenlauf in seinem Cyklus darzustellen. Er gab ihm 7 Schaltmonate. Da die Oktaëteris des Cleostratus in 18 Jahren deren eben so viele hatte, so wäre Meton bei 19 Jahren um $3\frac{3}{4}$ Tage zurückgeblieben. Allein er half dadurch nach, dass er seinen 235 Monaten vier Tage mehr gab als 19 mal 354 und 7 mal 30 Tage, zusammen 6940 Tage; was durch Häufung der vollen Monate leicht zu bewerkstelligen war, indem er dem Gemeinjahr 4 Mal 355 Tage gab. Sein Cyklus hatte 125 volle und 110 hohle Monate, jene zu 30 und diese zu 29 Tagen. Es ist ungewiss, nach welcher Regel er die hohlen Monate abwechseln liess, und ob er ihnen geradezu 29 Tage gab oder ihnen scheinbar 30 Tage liess und einen davon ausmerzte. Der Wechsel wird wohl nach dem Mondlauf eingetreten seyn, der selbst nach den Jahreszeiten einige Abweichung hat. Wenn die hohlen Monate nur 29 Tage hatten, so gab es nicht mehr, wie sonst, eine δεκάτη φθίνοντος, sondern die ἐννάτη φθ. war der 21ste u. s. f. Nach Geminus (c. 6) aber hatte Meton jedesmal den 63sten Tag ausgemerzt, also den 3. Boedromion, 6. Mämakterion u. s. w. Wenn wir aber $360 \times 19 = 6840$ durch 63 theilen, so ergeben sich nur 108 ἡμέραι ἐξαιρέσιμοι anstatt 110. Noch weniger konnte der

64ste Tag ausgemerzt werden, wie Matzka in seiner Chronologie (Wien 1844) annimmt. Nach Plutarch [1]) sollen die Athener wegen des Streits der Athene mit Poseidon jedesmal den 2. Boedromion übergangen haben, und er selbst schwankt in der That in der Zeitbestimmung der Schlacht von Platäa (und Mykale), indem er sie im Leben des Camillus (c. 19) auf den dritten und im Leben des Aristides (c. 19) auf den vierten Boedromion (Ol. 75, 2) setzt. Allein Böckh (Corp. Insc. Gr. I p. 226) weist aus einer Inschrift von Ol. 93 nach, dass der 2. Boedromion wenigstens damals nicht ausgefallen ist; denn der 23ste Tag der zweiten Prytanie entspricht hier der *νουμηνία* des Boedromion, der 24ste Tag dem 2. Boedromion und der 26ste dem 4. Wenn dergleichen in späterer Zeit eingeführt worden ist, so ersann man vielleicht zur Begründung ein Mährchen aus alter Zeit. Corsini (F. A. I p. 69) stützt darauf die Vermuthung, dass man den hohlen Monaten immer den zweiten Tag ausgemerzt haben mochte. So wäre das Jahr scheinbar ein 360tägiges und *δεκάτη φθίνοντος* der 21ste des Monats geblieben; nur hätte man anstatt der Zusatztage ungefähr 5¾ Tage durchschnittlich im Jahre übergangen. Jedoch auch die Römer zählten, je nachdem ihr Monat 30 oder 31 Tage hatte, in verschiedener Bedeutung zurück, und eben so scheint mir, dass *δευτέρα φθίνοντος* eines vollen Monats der 29ste und eines hohlen der 28ste war. — Metons Schaltperiode schloss sich ohne Zweifel an die frühere Oktaëteris an, theils bezeichnete sie die Abweichung von ihr, indem sie am Ende das 19te anstatt des 18ten zum Schaltjahr machte. Scaliger p. 77 nimmt hiernach richtig das 2te, 5te, 8te, 10te, 13te, 16te, weniger richtig das 18te als Schaltjahre an; Ideler dagegen, welcher das dritte Jahr der Oktaëteris zum Schaltjahr machte, lässt auch den Meton im dritten, fünften, achten, eilften, dreizehnten, sechszehnten und neunzehnten Jahre einschalten, was insgemein angenommen wird. Allein dadurch wird gegen den metonischen Grundsatz verstossen, den Neumond nach der Sommerwende zum Ausgangspunkt des Jahres zu machen, und schon das dritte Jahr des ersten Cyklus fängt bei Ideler am 25. Juni an. Das

[1]) Plut. Symp. Qu. IX, 6. de fratern. amore c. 18: *τὴν δευτέραν τοῦ βοηδρομιῶνος ἐξαιροῦσιν ἀεὶ, ὡς ἐν ἐκείνῃ τῷ Ποσειδῶνι πρὸς τὴν Ἀθηνᾶν γενομένης τῆς διαφορᾶς.*

Solstitium war aber damals den 27. Juni; nicht als ob sich seitdem das Verhältniss der Erde zur Sonne so bedeutend verändert hätte, sondern jenes julianische Datum entspricht dem gregorianischen 22. Juni. Also lässt Platon im VI. Buch von den Gesetzen (p. 767), welche Schrift nach Einführung der metonischen Zeitrechnung geschrieben zu seyn scheint, das neue Jahr nach der Sommerwende eintreten. Sodann ist gegen die Einschaltung im dritten beziehungsweise eilften Jahre einzuwenden, dass dann das neunzehnte Jahr des Meton gerade in das Schaltjahr der Oktaëteris (in das dritte) gefallen, und so der unterscheidende Charakter der Enneadekaëteris nicht merklich hervorgetreten wäre. Ich habe daher auf Tafel 2 am Ende dieses Theils die vier ersten metonischen Cyklen nach einer mir richtiger scheinenden Schaltmethode zur Vergleichung mit der herkömmlichen beigesetzt; nach jener kommt kein Jahresanfang vor das Solstitium zu stehen. — Der Mond braucht zu seinem Umlaufe 29 Tage, 12 Stunden, 44 Minuten, es beträgt in 235 Monaten 6939 T. 16 St. 31′ 45″. Demnach war der metonische Cyklus von 6940 Tagen um 7½ Stunden dem Mondlauf und um 9½ Stunden dem Sonnenlauf voraus; was in der Tafel 2 zu berücksichtigen war. Diesem Uebelstand half Kallippus Ol. 112, 3 dadurch ab, dass er in der viermal genommenen metonischen Periode von 76 Jahren einen Tag weniger rechnete[1]). Als den Anfang seiner Epoche setzen Scaliger (p. 86) und Ideler den 28. Juni 330 v. Chr. in der Meinung, sein Mondjahr sey von der Conjunction des Mondes ausgegangen. Es war das 8te Jahr des sechsten metonischen Cyklus, welches nach Metons System wahrscheinlich mit dem 1. Juli angefangen hätte. Der Neumond dieses Jahres ging den 28. Juni Nachm. 3 Uhr ein, und den Jahresanfang sollte man daher auf den 29sten setzen. Da Kallippus im Uebrigen die metonische Ordnung beibehielt[2]), so sollte man nicht von einer neuen kallippischen Periode reden, geschweige die Ordnung der metonischen Schaltjahre abändern. Ideler (Lehrbuch S. 143. 513) fängt mit jenem Epochenjahr den kallippischen Kanon vorn an, und rechnet von da an als Schaltjahre das dritte, fünfte u. s. w., wie früher bei Meton, so dass das dritte Jahr bis auf den 6. Juni zurückgeht, gegen alle Regel des Mondcyklus. Ich kann urkundlich die

---

[1]) Ideler Handb. I S. 344. Lehrb. S. 140 f.

[2]) Geminus c. 6.

Unrichtigkeit dieser Annahme und die Fortdauer der metonischen Rechnungsart beweisen, wie denn auch Scaliger p. 89 wenigstens die metonische Schaltperiode beibehaltend, des Kallippus erstes, drittes Jahr u. s. w. als Schaltjahre aufgeführt hat. Wir finden nemlich in einer attischen Inschrift[1]) von Ol. 116, 3 dieses Jahr, das fünfte des siebenten metonischen Cyklus, richtig als Schaltjahr bezeichnet, indem von den fünf ersten Prytanien drei 38 und zwei 39 Tage haben mussten; wie Böckh p. 144 richtig schliesst. Denn der 11. Gamelion (der 218te Tag eines Schaltjahres) entsprach nach der Inschrift dem 26sten Tage der sechsten Prytanie. Es waren noch 166 Tage übrig, und von den fünf letzten Prytanien kamen abermal auf drei 38 und auf zwei 39 Tage; was sie wahrscheinlich durchs Loos unter sich ausmachten. Hätte es eine kallippische Periode gegeben, so wäre dieses Jahr das siebenzehnte derselben, also nach Ideler kein Schaltjahr gewesen.

Es ist von Wichtigkeit zu wissen, welche Chronologie in den verschiedenen Zeiten der griechischen Geschichte gebräuchlich war. Die gewöhnliche Meinung der Gelehrten ist, dass das solonische Mondjahr, das mit dem Neumonde nach der Wintersonnenwende mit dem Gamelion angefangen habe[2]), nach der Oktaëteris des Kleostratus und Harpalus bis zum peloponnesischen Kriege eingeführt gewesen sey, und dass von Ol. 87, 1 an die metonischen Cyklen mit dem 1. Hekatombäon als Jahresanfang ununterbrochene Geltung gehabt haben, und sogar bis zu Anfang des IV. Jahrhunderts nach Chr. von vielen Griechen beibehalten worden seyen[3]). Nur Böckh[4]) wurde durch attische Inschriften von Ol. 88, 3—89, 2 aufmerksam, dass ihre Zeitangaben nicht in den metonischen Cyklus passen, ob er gleich bei der Voraussetzung des griechischen Mondjahres bleibt und weiterer Untersuchungen sich enthält. Scaliger p. 63 lässt neben dem 360tägigen Jahr, als welches im allgemeinen Volksgebrauch gewesen, gleichzeitig das Mondjahr für den Gebrauch der obrigkeitlichen Personen hergehen, und sucht so die entgegengesetzten Stellen der Al-

---

[1]) Corp. Inscr. Gr. n. 105.

[2]) Avienus in Arateis. [3]) Ideler Handb. I S. 360.

[4]) Abhandlung in der Berliner Akademie der Wissenschaften 1846. S. 381.

ten in Uebereinstimmung zu bringen. Das 360tägige Jahr wurde allerdings noch in späterer Zeit, als das Mondjahr, ja die julianische Zeitrechnung eingeführt war, für das eigentlich griechische angesehen, dass man in der allegorischen Sprache von keinem andern zu wissen schien; wie wenn die Athener nach Varro und Plinius dem Demetrius Phalereus 360 Standbilder setzten (was ich keineswegs als Beweis des damaligen Jahres anführe), oder wenn die Offenbarung Joh. (11, 3) 3½ Jahren 1260 Tage gibt. Gegen die Ansicht Scaligers aber hat man mit Recht eingewendet, dass kein Schriftsteller von diesem unnatürlichen Zwiespalt eines gleichzeitig verschiedenen Volks- und obrigkeitlichen Calenders in einem und demselben Staate Meldung thue, was nothwendig hätte geschehen müssen; im Gegentheil haben, wie ich nachweisen werde, öffentliche Urkunden über Bündnisse die Voraussetzung des 360tägigen Jahres. Das bürgerliche und das Archontenjahr kann nur eines und dasselbe gewesen seyn. Nach einander aber waren meines Erachtens beide Jahresrechnungen in Griechenland eingeführt, und aus der folgenden Untersuchung, von welchem Zeitpunkt an sie gegolten haben, wird sich mit grosser Wahrscheinlichkeit ergeben, dass Clisthenes, welcher Ol. 67, 4 nach Vertreibung der Pisistratiden grosse Veränderungen in der Staatsverfassung eingeführt und die Anzahl der Stämme vermehrt hat[1]), den alten Calender mit dem 360tägigen Jahre in Uebereinstimmung mit der Olympiadenrechnung wieder herstellte und dagegen das solonische Mondjahr abschaffte, und dass die metonische Enneadekaëteris erst mit der Schlacht von Leuktra Ol. 102, 2 in Griechenland öffentliche Geltung erhielt.

Schon in den Perserkriegen war man von der solonischen Ordnung abgekommen und hatte keine Mondmonate. Die Schlacht von Marathon erfolgte im Vollmonde[2]) und doch am 6. Boedromion[3]), folglich fing der Monat nicht mit dem Neumonde an. Der peloponnesische Krieg nahm gerade mit dem ersten Jahre des metonischen Cyklus seinen Anfang; aber wir finden in der genauen Geschichtserzählung des Thucydides nichts, das uns zu der Annahme berechtigte, dass damals diese Zeitrechnung im Gebrauche war. Wir

---

[1]) Herod. V, 68 f. Plut. in Aristide.

[2]) Herod. VI, 106. 120. [3]) Plut. v. Camill. c. 19.

finden Angaben vom Gegentheil, wenn wir nicht zur Textänderung oder zur gezwungenen Auslegung unsere Zuflucht nehmen wollen. Thucydides sagt II, 2. 4: am Ende des Monats (*τελευτῶντος τοῦ μηνός*), da Pythodorus noch zwei Monate lang Archon war (also Ende Munychion, da die Archonten mit dem 1. Hekatombäon ihr Amt antraten) mit Anfang des Frühlings (von Ol. 87, 1. 431 v. Chr.) sei die hinterlistige Besetzung von Platäa als der erste Anfang des peloponnesischen Krieges erfolgt, und am 80sten Tage darnach fielen die Lacedämonier nach Thuc. II, 19 erstmals in Attika ein, als es hoher Sommer und das Getreide reif war (*τοῦ θέρους καὶ τοῦ σίτου ἀκμάζοντος*). Dieser Einfall musste, um nicht zwecklos zu seyn, vor oder doch mitten in der Erndte vorgefallen seyn. Der Anfang der Gerstenerndte fand in Griechenland mit dem Frühaufgang der Plejaden (Mitte Mai) [1]), und die Weizenerndte in der Mitte oder Ende Juni Statt, im 8ten Monat nach der Aussaat (November), sagt Platon (Phaedr. p. 276 B). Wäre nun nach Corsini's, Dodwell's und Ideler's Meinung die metonische Zeitrechnung sogleich mit Ol. 87, 1 in Athen eingeführt worden, so hätte das Jahr mit dem 16. Juli begonnen, der letzte Munychion fiele nach Dodwell (Annal. Thuc. p. 652. 678) und Ideler auf den 7. Mai und der Einfall in Attika auf den 27. Juli (Ol. 87, 2), also zu spät, als die Erndte schon eingeheimst war. Hiermit steht ein anderes Datum in Verbindung, das eben so wenig zu Gunsten Metons spricht. Nach Thucyd. V, 19 f. haben die streitenden Theile mit Beginn des Frühlings den 25. Elaphebolion (Ol. 89, 3) gerade zehn Jahre, wenige Tage darüber oder darunter (*ἡμερῶν ὀλίγων παρενεγκουσῶν*), nach dem ersten Einfall in Attika und dem Anfang dieses Krieges ein fünfzigjähriges Bündniss abgeschlossen. Da dieses im Frühling geschah, so kann Thucydides das Decennium nicht sowohl von dem Einfall in Attika als von der Besetzung von Platäa an rechnen. Es soll demnach die Zeit von Ende Munychion Ol. 87, 1 bis 25. Elaphebolion Ol. 89, 3 zehn Jahre ausmachen. Dodwell und Ideler setzen, wie gesagt, den letzten Munychion jenes Jahres auf den 7. Mai, und den 24. Elaphebolion (als einen hohlen Monat) dieses Jahres auf den 10. April: folglich wäre der Zeitraum um 27 Tage kleiner als zehn Jahre, was dem Texte des Thucydides widersprechen würde. Diese

---

[1]) Hes. Op. 383.

Schwierigkeit würde sich auch dann nicht heben, wenn nach meiner Ansicht das zehnte Jahr ein Schaltjahr wäre und das eilfte (89, 3) statt mit dem 27. Juni mit dem 26. Juli begonnen hätte (s. meine Tafel am Ende). Der 24. Elaphebolion käme so (ohne Schaltmonat) auf den 8. April. — Ol. 89, 1, da Aristophanes seine Wolken an den Dionysien zu Athen aufführte, und drei Jahre später, da er sie (nach Gottfr. Hermann) überarbeitete, konnte kein Mondcyklus Geltung gehabt haben. Denn gerade was Solon wollte, dass man seine Lebenstage nach dem Monde führe[1]), vermisste in diesem Drama (v. 610 ff.) der Mond (Σελήνη), und beschwerte sich nebst einem Grusse an die Athener, dass sie die Götter- und Heroenfeste nicht zur gehörigen Zeit begehen, und nicht zugleich mit den übrigen Pylagoren ihre Abgeordneten in die Versammlung der Amphiktyonen schicken. Ohne Zweifel war man längst in die althergebrachte Jahreseintheilung von 360 Tagen zurückgefallen. — Eben so wenig verträgt sich mit der Meinung von der Geltung des metonischen Cyklus eine Stelle Xenophons (Hist. gr. V, 2, 29), wornach die kadmeische Burg im Sommer (in weiterer thucydideischer Bedeutung) erobert wurde (Ol. 99, 2), als die thebanischen Frauen die Thesmophorien darin feierten, und die Strassen der Stadt wegen der Wärme um Mittagszeit menschenleer waren. Die Thesmophorien fielen in die Zeit der Wintersaat auf den 14—16. Pyanepsion. So wenigstens in Athen, und wir sind nicht berechtigt, in Theben eine andere Zeit vorauszusetzen. Dodwell setzt den 1. Pyanepsion dieses Jahres nach Meton auf den 30. Oktober, Ideler auf den 13. dieses Monats; der Anfang der Thesmophorion käme so unangemessen auf den 12. November oder 26. Oktober, da die Mittagssonne nicht mehr zu belästigen pflegt. Aus diesen Beispielen erhellet, dass man das griechische Jahr wenigstens in der Blüthezeit der griechischen Geschichte bisher nicht recht erkannt, dass Corsini, Ideler u. A. dem Meton, welchen Aristophanes in seinen Vögeln (v. 998) Ol. 91, 2 mit Spott überschüttete, zu viel Ehre angethan haben, als hätte sein System sogleich mit Ol. 87, 1 in Athen Anerkennung gefunden. In jener Zeit, da die griechischen Staaten lebhaft unter sich verkehrten und doch keine Einigkeit, sondern Zwietracht unter ihnen bestand, war es nicht zu er-

---

[1]) Diog. L. I, 59 von Solon, τὰς ἡμέρας κατὰ σελήνην ἄγειν.

warten, dass Athen einseitig eine neue Zeitrechnung für sich eingeführt hätte. Wenn somit Dodwells Versuch, in seinen Annales Thucydidei und in seiner Chronologia Xenophontea die von beiden Geschichtschreibern erzählten Ereignisse auf den julianischen Calender zurückzuführen, ein missglückter zu nennen ist, als der auf falschen Voraussetzungen beruht, welches andere System haben wir an die Stelle zu setzen?

Die vierjährige Wiederkehr der von allen Griechen beschickten olympischen Spiele, die einen festen Halt für die Zeitrechnung durch ihre Beziehung zu der Sommerwende und dem Vollmond, worin sie gehalten wurden, darboten, waren ohne Zweifel die Richtschnur für die vormetonische Oktaëteris und blieb es bis zur wirklichen Einführung der Hendekaëteris. Nun ist aber die Frage, ob die Athener, die in den grossen Panathenäen gleichfalls eine vierjährige Periode hatten und dieselbe als solche durch feierliche Darbringung eines Gewandes auf der Burg bezeichneten, eine eigenthümliche, von der olympischen abweichende Zeitrechnung hatten. Scaliger de emend. temp. p. 42 sq. bejaht diese Frage und behauptet, die attische Tetraëteris habe im je dritten Olympiadenjahr mit dem Sommerneumonde angefangen. Dadurch wäre das attische Jahr im Vergleich sowohl mit der Zeitrechnung der Olympiaden als mit der metonischen ein verschobenes geworden und um 14 Tage von dem olympischen Jahre abgewichen. Wie diese Verwirrung an sich unwahrscheinlich ist, so wird sie durch bestimmte Zeugnisse des Thucydides widersprochen. Wir lernen aus ihm, dass die attische Jahresrechnung wenigstens in 2 Jahrgängen nur um 2 Tage von der lacedämonischen (olympischen) abwich; nach Thuc. IV, 118 sq. entsprach der 14. Elaphebolion dem 12. Gerastius und nach Thuc. V, 19 der 25. Elaphebolion dem 27. Artemisius der Lacedämonier. Es lässt sich kaum bezweifeln, dass die attische Tetraëteris mit der olympischen im Ganzen gleichen Schritt hielt; ob es gleich keinem Zweifel unterliegt, dass die grossen Panathenäen im je dritten Olympiadenjahr gefeiert wurden, wie aus Lysias (ἀπολ. δωροδ. p. 698) und aus Inschriften von Ol. 92, 3. 108, 3 und 110, 3 hervorgeht [1]). Gleichwohl aber richteten sich die Athener nach der Jahresrechnung der Olympiaden;

---

1) Böckh Staatshaushalt. der Ath. 2te Ausg. II S. 6.

gerade um die unbequeme Abweichung von der peloponnesischen Jahresrechnung zu vermeiden, haben wohl die Athener die solonische Anordnung des Mondjahres so bald wieder fallen lassen und die metonischen Vorschläge so lange nicht angenommen. Scaliger stützt seine folgenreiche Meinung von einer besondern attischen Tetraëteris auf einen blossen Trugschluss. Weil nemlich Plutarch (Camill. c. 19) die Schlacht von Naxos unter Chabrias auf den 26. Boedromion zur Vollmondszeit setze, so müsse der Neumond am 14. oder 13. Boedromion von Ol. 101, 1 gewesen seyn, das sey aber nur im dritten Jahr einer Tetraëteris (nach seiner Tabelle) der Fall; folglich sey das dritte Jahr einer attischen Tetraëteris das erste einer Olympiade und das dritte einer Olympiade das erste einer Tetraëteris. Allein derselbe Plutarch (Phocion. und de gloria Athen.) setzt den Tag jener Schlacht auf den 16. Boedromion, wie gleichfalls Polyän III, 11, 11 und nach richtiger Interpunktion widerspricht sich auch Plutarch im Leben des Camillus keineswegs. Er zählt mehrere Schlachten auf, die im Boedromion vorgefallen sind, am 6. die von Marathon, am 3. die von Platäa und Mykale, am 25. die von Arbela, und alsdann geht er zurück zu der von Naxos. Scaliger las in einem Athem: *πέμπτῃ δὲ φθίνοντος ἐν Ἀρβήλοις Ἀθηναῖοι τὴν περὶ Νάξον ἐνίκων ναυμαχίαν, ἧς Χαβρίας ἐστρατήγει, τοῦ βοηδρομιῶνος περὶ τὴν πανσέληνον.* Die neuern Herausgeber aber setzen richtig nach *Ἀρβήλοις* einen Punkt oder ein Kolon. Sicher ist, dass sich auf so schwankende Grundlagen nicht ein ganzes chronologisches Gebäude aufführen lässt; obgleich man ohne weitere Prüfung Jahrhunderte lang nachsagt, was ein Mann, wie Scaliger, einmal vorgesagt hat.

Welches ist aber das Gesetz und der Ausgangspunkt der Olympiadenrechnung? Wir dürfen nichts für ausgemacht annehmen. Scaliger p. 37 lässt sie mit dem Neumonde nach der Sommerwende beginnen[1]), die erste Olympiade mit dem 8. oder 9. Juli anfangen und die ersten Spiele mit dem 23. Juli endigen. So aber hätten die Spiele oft in den zweiten Vollmond nach dem Solstitium fallen können; z. B. im Jahr 1852 wären sie anstatt mit dem 1. Juli erst mit dem

---

[1]) Richtiger zeigt Corsini in seinen Agonisticis Dissertt., civiles Elidensium annos a novilunio, quod aestivo solstitio proximius fuerat, incepisse. Ebenso Petavius in seiner doctr. temporum.

31. zu Ende gegangen. Der erste Vollmond aber nach der Sommerwende war für die Spiele massgebende Regel, begreiflicher Weise achtete man darauf hauptsächlich, dass die Opfer und die Spiele zur rechten Zeit gehalten wurden, und darnach musste sich die Zeitperiode richten; folglich konnte der vorhergehende Neumond, womit die Zeitperiode begann, um 13—14 Tage dem Solstitium vorhergehen. Es leuchtet ein, dass dadurch das griechische Jahr eine ganz andere Gestalt erhält. Weil aber nach diesem Grundsatz der Anfang einer Periode ziemlich weit hinter das Solstitium zu stehen kommen konnte, so folgt, dass man alle 8 Jahre zur Ausgleichung mit dem Sonnenlauf den Schaltmonat nicht erst am Ende derselben einreihte, sondern wie es gerade das Bedürfniss erheischte — eine Bestimmung, welche gleichfalls für die griechische Oktaëteris von Wichtigkeit ist. In 19 Olympiaden bedurfte man 9 Schaltmonate, um das Gleichgewicht zu erhalten. So konnte sich die Olympiadenrechnung ganz ordentlich mit dem Sonnenjahr fortbewegen, so gut als der metonische Cyklus. Die Tabelle 1 am Ende dieses Theils, worin die Neumonde zu Anfang jeder Olympiade nach Meyers Tafeln berechnet sind, wird Alles anschaulich machen, und mit Tabelle 2 verglichen, den Unterschied von der metonischen Zeitrechnung anzeigen. Zum Verständniss der Tabellen ist zweierlei zu bemerken: einmal dass alle Data nach dem julianischen Calender zu verstehen sind. Dieser hat 400 Jahre vor Chr. G. 5 Schalttage zu viel, erstens weil nach Gregor in 400 Jahren 3 Schalttage ausfallen und zweitens weil Gregor 1582 mit der Berichtigung erst vom J. 300 n. Chr. ausging und nur 10 Tage ausfallen liess. Der julianische Calender zählt demnach 5 Tage zu viel ab, so dass der 16. Juli dem gregorianischen 11. entspricht. Das Verhältniss ist das umgekehrte als das nach Chr. G. Sodann ist das julianische Schaltjahr vor Chr. G. nicht astronomisch gerechnet das 4te, sondern historisch das 5te, also nicht 432, sondern 433 v. Chr., oder jedesmal das vierte Olympiadenjahr; so dass zwischen dem dritten Jahre von 363 Tagen und dem vierten 3 Tage Unterschied sind. Die metonische Periode, deren Richtschnur das Mondjahr und zwar nicht der Vollmond war, konnte ihren Ausgangspunkt Ol. 87, 1 erst mit dem Neumonde nach der Sommerwende (27. Juni) am 16. Juli [1])

---

[1]) Nach Scaliger p. 80 am 15., nach Petavius und Ideler Handb. I S. 329. Lehrb. S. 136 am 16. Juli. Nach Scaliger müsste meine Tafel

nehmen, das zweite Jahr hätte sonst sogar schon am 6. Juni begonnen. Das olympisch-attische Jahr fing Ol. 87, 1 den Neumond zuvor am 17. Juni an, so dass die Olympia im Vollmond am 1. Juli beendigt waren und am 2. Juli die Preisse für die olympischen Sieger ausgetheilt wurden. Demnach fing Meton seinen 1. Hekatomhäon an, als man in Athen den 29. zählte; wornach Diodor. XII, 36 zu berichtigen ist, welcher den Meton seine Zeitrechnung mit dem 13. Skirophorion beginnen lässt.

Um ein System zu rechtfertigen, das in wichtigen Punkten von dem Scaligers abweicht und dem des Petavius, Dodwell und Corsini (Fasti Attici I p. 58) entgegengesetzt ist, genügen nicht bloss theoretische Grundsätze, sondern ich habe nachzuweisen, dass sich sowohl die oben angeführten als sonstige Zeitereignisse und ihre Data in dasselbe einfügen. Wir haben oben gesehen, dass die Schlacht von Marathon am 6. Boedromion im Vollmond vorgefallen. Somit war am 22. Metageitnion und 23. Hekatombäon Neumond. Diess ist im zweiten Olympiadenjahr nach meinem System der Fall. Hierin findet die Annahme Scaligers p. 406 eine Bestätigung, der, dem Eusebius folgend, jene Schlacht Ol. 72, 2 setzt; während Corsini (F. A. III p. 149) sie auf das dritte und Andere auf das erste Jahr verlegen. In diesem Jahre 491 v. Chr., nach julian. Rechnung den 25. April (also noch in Ol. 72, 1), hatte eine Mondsfinsterniss Statt, nach Scaliger und Hales 12 Minuten nach Mitternacht. Wenn es am 25. April Vollmond ist, so ist es am 20. August wieder Vollmond. Das war nun aber gerade der 6. Boedromion von Ol. 72, 2 oder der Schlachttag von Marathon, d. i. der 66ste Tag des Jahres, wenn der 1. Hekatombäon meiner Tafel gemäss auf den 16. Juni fiel. Kein anderes System würde wohl in dem Grade zutreffen. Wenn Herodot (VI, 106) die Lacedämonier sich entschuldigen lässt, es sey der neunte des Monats, sie könnten nicht (nach Marathon) ausziehen, bevor der Mond voll sey, so übersetzte er die Worte der Lacedämonier in die

---

2 lauten: 15. Juli, 5. 24. 12. 2. 20. 10. Juli, 28. Juni, 17. Juli, 7. 25. 14. 3. 22. 12. Juli, 30. Juni, 19. Juli, 8. Juli, 27. Juli. Nach Littrow fiel der Neumond 432 v. Chr. nach mittlerem Mondlauf auf den 15. Juli Ab. 8 Uhr, nach La Lande und Meyer auf den 15. Juli Nachm. 1 Uhr 43 Minuten.

Sprache seines kleinasiatischen Mondjahrsystems, wornach am 15ten Vollmond war. Nach dem attisch-olympischen System dagegen war es der 30. Metageitnion und 6 Tage darauf (6. Boedr.) Vollmond. So verstanden verdient Herodot die Rüge nicht, welche ihm Plutarch de malignitate Herod. desshalb ertheilt, und noch weniger ist Corsini (F. A. I p. 183 sq.) berechtigt, das von Plutarch angegebene Datum der Schlacht um Herodots willen zu beanstanden. Das Jahr der marathonischen Schlacht ist demnach 491 v. Chr., und unsere Chronologen, die sie insgemein auf 490 (29. September) setzen, sind zu berichtigen. Jenes (Ol. 72, 2) ist das Jahr, welches die parische Chronik angibt, nemlich 227 Jahre vor dem Epochenjahr (Ol. 129, 1) unter dem Archon Phänippus. Auch nach Plutarch im Aristides war unter diesem Archon die Schlacht von Marathon. Zwar setzen Dionysius Hal. VII, 1 und Pausanias Eliac. II, 9 in das 2te Jahr Ol. 72 den Archon Hybrilides; diess hätte keine Schwierigkeit, wenn es richtig ist, was Corsini (I p. 94) annimmt, dass vor Ol. 87, 1 das Jahr mit dem Gamelion angefangen und die Archonten mit diesem Monat ins Amt getreten wären, folglich immer zwei halbe Olympiadenjahre regiert hätten. Nur wären die Archonten Phänippus und Hybrilides in umgekehrter Ordnung als bei Corsini III p. 147 sqq. aufzuführen, jener Ol. 72, 1/2 vom Gamelion bis Ende Poseideon und dieser Ol. 72, 2/3 zu stellen. Ueberhaupt ist ein von den Archonten hergenommener Gegenbeweis misslich, da es bekanntlich Pseudoeponymi gab. Dass auf den Phänippus als Archon Aristides gefolgt seyn soll, ist nach Corsini I p. 340. III p. 151 selbst zweifelhaft. Gegen das Jahr Ol. 72, 2 streitet keineswegs die Stelle Thucyd. I, 18, dass von der Schlacht bei Marathon bis zum Feldzug des Xerxes 10 Jahre verflossen seyen; denn wir wissen aus Herodot VII, 37, dass Xerxes in Sardes überwinterte, ehe er nach Griechenland kam, und erst das Jahr darnach Ol. 75, 1, also 11 Jahre nach der Schlacht von Marathon, wurde die von Salamis geschlagen. — Die Ol. 75, 1 fing nach dem Neumonde (am 6. Juli) den 7. Juli an, folglich war den 2. Oktober wieder Neumond, auf diesen Tag aber Nachm. 2 Uhr nach julianischer Zeitrechnung war eine Sonnenfinsterniss, also Neumond [1]), und neun Tage vorher am 20. Boedromion [2]) (24. Septbr.)

---

[1]) Hales Analys. of Chronology Vol. I p. 75. [2]) Plut. v. Camill. 19.

die Schlacht von Salamis. — In einer Inschrift von Ol. 83, 3 [1]) heisst es bei einer Zeitbestimmung, von wo an etwas gelten solle, *τοῦ μεταγειτνιῶνος μηνὸς ἀπὸ ἀρχομηνίας*. So würde man sich schwerlich ausdrücken, wenn der Monatsanfang und der Neumond zusammenfielen. Hesiod (Dies v. 770) nennt den ersten Monatstag *ἕνη* [2]), man nannte ihn auch *νουμηνία*, aber Thucydides (II, 28), wohl unterscheidend zwischen der *νουμηνία* im bürgerlichen Calender und dem Neumonde, sagt *νουμηνία κατὰ σελήνην*, da von einer Sonnenfinsterniss die Rede ist. Dafür scheint jene Inschrift sich des Ausdrucks *ἀρχομηνία* zu bedienen und den Neumond als Termin zu setzen. Derselbe Thuc. IV, 52 sagt: mit Anfang des Sommers d. h. nach seinem Sprachgebrauche des Frühlings (Ol. 88, 4) habe sich um die Zeit der *νουμηνία* die Sonne verfinstert. Da er hier *κατὰ σελήνην* nicht hinzusetzt, lässt sich schliessen, dass dieses Mal der Monatsanfang und der Neumond ungefähr zusammentrafen. Und so war es in der That nach meiner Tafel. Die Astronomen setzen jene Sonnenfinsterniss auf den 21. März M. 7 Uhr, und der 1. Munychion fiel in diesem Jahre auf den 20. März. — Die oben angezogenen Stellen des Thucydides und Xenophon, die schlechterdings nicht in das metonische System passen, stehen vollkommen mit dem olympisch-attischen im Einklang. Ol. 87, 1 begann nach meiner Tafel 1 den 17. Juni, der letzte Munychion (von 431 v. Chr.) fiel also auf den 13. April, der 80ste Tag darnach auf den 1. Juli, d. i. nach unserm Calender neuen Styls den 26. Juni, also in die Weizenerndte. Nimmt man den Ausdruck des Thucydides *τελευτῶντος τοῦ μηνός* nicht geradezu für den letzten Monatstag, so geschah der Einfall der Spartaner in Attika schon einige Tage vorher. Diese Ereignisse zwingen uns anzunehmen, dass das attische Jahr 432 v. Chr. schon Mitte Juni angefangen hat, und dass von metonischer Rechnung keine Rede war. — Sodann soll nach Thuc. V, 19 f. der 25. Elaphebolion von Ol. 89, 3 dem *τελευτῶν* Munychion von Ol. 87, 1 bei einigen Tagen entsprechen und einen Zeitraum von zehn Jahren ausmachen, nach der wahren Zeit nemlich, nicht nach dem Zusammentreffen der Monate. Der Elaphebolion kann sich dem Munychion nur in einem Schaltjahre oder in einem Jahre, das auf ein Schaltjahr folgte, gleich stellen. Und so verhält sichs nach mei-

---

[1]) Corp. Inscr. Gr. n. 399.

[2]) Der letzte des Monats heisst *ἕνη καὶ νέα* b. Aristoph. Nub. 1224.

ner Tabelle, jenes Jahr folgte auf ein Schaltjahr, und dieses ging einem solchen vorher, so dass die Monate von jenem ungefähr um 4 Wochen vor denen von diesem voraus sind. Nach meinem System war der 25. Elaphebolion von Ol. 89, 3 der 6. April, und der 25. Munychion von Ol. 87, 1 (und auch dieser könnte unter τελευτῶν verstanden werden) der 8. April. Aus diesem Beispiele folgt, dass die Athener im zweiten oder dritten Jahre der Olympiade 89 einen Schaltmonat hatten. — Thucyd. meldet IV, 118, dass am 14. Elaphebolion (Ol. 89, 1) ein Waffenstillstand zwischen den Athenern und Lacedämoniern auf ein Jahr abgeschlossen worden, und dass derselbe bis zu den pythischen Spielen abgelaufen gewesen sey (V, 1). Man pflegt zwar diese Spiele nach Corsini in das dritte Olympiadenjahr zu setzen, allein Petavius und Dodwell (Ann. Thuc. p. 674 sq.) verlegen sie wegen dieser Stelle des Thuc. in das zweite. Weil sie dem Anfang des dritten Olympiadenjahres nahe standen, so haben wahrscheinlich spätere Schriftsteller, die schon das julianische Jahr im Kopf hatten, sie aus Ungenauigkeit in das dritte gesetzt. Nach Dodwell (a. a. O. p. 672) wurden sie mit dem ersten Neumonde nach der Frühlingsnachtgleiche gehalten. Nun fiel aber der 14. Elaphebolion von Ol. 89, 2 nach Meton schon auf den 15. März, also zu frühe. Dagegen nach der Oktaëteris in meiner Tabelle fiel der 1. Hekatombäon jenes Jahres auf den 14. Juni, und der 14. Elaphebolion, da es ein Schaltjahr ist, nach neunmal 30 und 16 Tagen (3 Zusatztage eingerechnet), auf den 27. März, ganz richtig mit Rücksicht auf die Frühlingssonne und den Mondlauf. In diesem Olympiadenjahr war am 27. März M. 5 Uhr 422 v. Chr. der Frühlingsneumond. Ein schönes Zusammentreffen des thucydideischen Berichtes mit meinem Systeme, und ein Beleg, dass bei den Athenern Ol. 89, 2 ein Schaltjahr war. Wenn Böckh in der Abhandlung über zwei attische Rechnungsurkunden[1]) das Jahr Ol. 89, 1 für ein Schaltjahr ausgibt, so geschah es blos in der Voraussetzung des Mondjahres aus dem Grunde, weil die zwei vorhergehenden Jahre Gemeinjahre sind. Mit der Voraussetzung fällt aber die Schlussfolge.

Welcher Chronologe im Stande seyn wird, die seltsame Erscheinung zu erklären, dass Ol. 89, 1 nach Thuc. IV, 118 f. die Athener

---

[1]) In den Verhandlungen der Berliner Akademie der Wissensch. 1846. S. 381.

den Spartanern um 2 Tage voraus waren und der 14. Elaphebolion dem 12. Gerastius gleich stand, und dass 2 Jahre darnach Ol. 89, 3 die Spartaner 2 Tage voraus datirten, aber einen ganz andern Monat hatten und der 27. Artemesius dem 25. Elaphebolion entsprach (Thuc. V, 19), dessen System wird unstreitig eine günstige Meinung für sich erwecken. Noch niemand hat versucht, dieses Problem zu lösen, das sich nach meinem System vollkommen aufklärt. Der verschiedene Monat erklärt sich wohl aus einer verschiedenen Schaltperiode beider Staaten; dass aber die Athener bald voraus, bald nach datirten, wäre schlechterdings unmöglich, wenn beide ein Jahr von 354 Tagen gehabt hätten. Nur bei einem 360tägigen Jahre mit Zusatztagen, welche von beiden auf verschiedene Weise den Olympiadenjahren beigefügt wurden, war jene Erscheinung möglich. Auf welche Weise diess geschah, wird sich aus ihrer Erklärung selbst ergeben. In beiden Jahren mussten die Zusatztage vor den Elaphebolion fallen, sonst hätten sie keinen Einfluss auf das Datum dieses Monats gehabt. Da die Athener, wie gezeigt, Ol. 89, 2 den Schaltmonat hatten, so konnten die Spartaner nicht Ol. 89, 3 einschalten, weil sonst die Verschiebung der Monate in diesem Jahre nicht mehr eingetreten wäre, sondern ihre Ausgleichung; sie mussten entweder im ersten oder im vierten Jahre eingeschaltet haben. Wenn im ersten, so entsprach der Gerastius nur uneigentlich dem Elaphebolion, eigentlich aber dem Anthesterion und der Artemisius dem Elaphebolion, wenn im vierten, so entsprach der Artemisius uneigentlich dem Elaphebolion, eigentlich aber dem Munychion. Im letzten Fall wären die Monate der Athener und Spartaner zwei Jahre hindurch verschränkt gewesen, was unwahrscheinlich ist. Hatten dagegen die Spartaner Ol. 89, 1 ihr Schaltjahr, so waren die beiderseitigen Monate nur ein Jahr vom Poseideon bis wieder zum Poseideon verschoben. Hierbei muss ich noch eine Meinung des Palmerius und Dodwell (de cyclis dissert. VIII sect. 5) berichtigen, welcher Corsini und Ideler ohne weitere Prüfung beipflichten, als ob das lacedämonische Jahr eine weitere Abweichung von dem attisch-olympischen gehabt und mit der Herbstnachtgleiche angefangen hätte. Ich werde unten bei dem Karneosfest das Gegentheil wahrscheinlich machen, und muss hier nur bemerken, dass jene Ansicht ganz aus der Luft gegriffen erscheint, wenn man auf den Grund, worauf sie beruht, sieht. Thuc. V, 36 sagt nemlich: mit einbrechendem Winter (Ol. 89, 4) sey das

Bündniss zwischen den Lacedämoniern und Athenern, welches im Frühjahr vorher (Ol. 89, 3) geschlossen worden war, gelockert worden, „denn es regierten jetzt andere Ephoren, als jene waren, unter welchen das Bündniss geschlossen wurde (V, 19), und selbst von diesen waren Einige gegen das Bündniss gewesen.“ Folgt nun hieraus, dass die Ephoren erst im Herbst ihr Amt antraten, und dass das lacedämonische Jahr ein von dem olympischen so abweichendes war? Gewiss nicht! Es war ja mit dem Sommer ein neues Olympiadenjahr eingetreten, folglich mussten mit beginnendem Winter andere Ephoren seyn als das Frühjahr vorher, und diese konnten, unbeschadet der thucydideischen Stelle, gleichzeitig mit den Archonten in Athen ins Amt getreten seyn. Um nunmehr die wirkliche Abweichung des attischen und spartanischen Jahres beispielsweise nachzuweisen, setze ich zwei Fälle: entweder waren die Athener mit Anfang der Ol. 89 den Spartanern im Datum um einen Tag voraus (wie sie denn im Elaphebolion dieses Jahres um zwei Tage voraus waren), oder sie hatten gleiches Datum. In beiden Fällen erklärt sich das aufgeworfene Problem, und das Datum der folgenden Ol. 90 blieb im gleichen Verhältniss. Im ersten Fall nemlich (2 : 1) vertheilten sich die Zusatztage folgendermassen:

	Zusatztage		Erfolg für das Datum der Athener im Verhältniss zu dem der Spartaner.
	der Athener.	der Spartaner.	
Ol. 89, 1.	1.	2 . .	. 3 : 1.
2.	3.	2 . .	. 2 : 1.
3.	3.	— . .	. 1 : 3.
4.	—	3 . .	. 2 : 1.
	7.	7.	

Im zweiten Fall (1 : 1) mussten die Zusatztage des ersten und vierten Jahres sich anders vertheilen, als:

	Zusatztage		Erfolg für das Datum der Athener im Verhältniss zu dem der Spartaner.
	der Athener.	der Spartaner.	
Ol. 89, 1.	1.	3. . .	. 3 : 1.
2.	3.	2. . .	. 2 : 1.
3.	3.	— . .	. 1 : 3.
4.	—	2. . .	. 1 : 1.
	7.	7.	

Die Athener hatten hiernach in beiden Fällen eine feste Regel für die Zusatztage, welche bei Zurückführung von gegebenen Jahrestagen auf den julianischen Calender von Erheblichkeit ist. Wahrscheinlich war das Datum zu Anfang einer Olympiade in beiden Staaten gleich; ich stelle daher den zweiten Fall voran, um die Ausführung der gefundenen Regel nachzuweisen, und füge die überschüssigen Tage dem Poseideon bei.

	Entsprechendes Datum	
	der Athener.	der Spartaner.
Ol. 89, 1.	1. Hekatombäon	1. Hekat. (wahrschl. Karneos genannt).
	31. Poseideon	31. Poseideon.
	2. Gamelion	33. Poseideon.
	3. Gamelion	1. Poseideon b.
	3. Anthesterion	1. Gamelion.
	14. Elaphebolion	12. Gerastius (Anthesterion: Thucyd.)
	3. Munychion	1. Artemisius (Elaphebolion).
	1. Skirophorion	29. Munychion (wahrscheinlich Hekatombeus genannt).
	30. Skirophorion	28. Thargelion.
Ol. 89, 2.	1. Hekatombäon	29. Thargelion.
	3. Poseideon	1. Mämakterion.
	33. Poseideon	1. Poseideon
	1. Poseideon b.	2. Poseideon.
	1. Gamelion	32. Poseideon.
	30. Skirophorion	29. Skiroph. (wahrschl. Phlyasius gen.).
Ol. 89, 3.	1. Hekatombäon	30. Skirophorion.
	31. Poseideon	30. Poseideon.
	33. Poseideon	2. Gamelion.
	1. Elaphebolion	3. Artemisius.
	25. Elaphebolion	27. Artemisius (Thucyd.).
	30. Skirophorion	2. Hekatombäon (Karneos).
Ol. 89, 4.	1. Hekatombäon	3. Hekatombäon.
	30. Poseideon	32. Poseideon.
	1. Gamelion	1. Gamelion.
	30. Skirophorion	30. Skirophorion.

Im andern Fall eines ungleichen Datums beim Anfang einer Olympiade gestaltete sich das Verhältniss in dem ersten und letzten Jahre anders, während das der zwei mittlern Jahre dasselbe blieb.

	Entsprechendes Datum	
	der Athener.	der Spartaner.
Ol. 89, 1.	1. Hekatombäon	30. Skirophorion.
	31. Poseideon	30. Poseideon.
	2. Gamelion	32. Poseideon.
	3. Gamelion	1. Poseideon b.
	14. Elaphebolion	12. Gerastius (Thucyd.).
	30. Skirophorion	28. Thargelion.
Ol. 89, 4.	1. Hekatombäon	3. Hekatombäon.
	30. Poseideon	32. Poseideon.
	1. Gamelion	33. Poseideon.
	30. Skirophorion	29. Skirophorion.

Indem ich in der Rechtfertigung meines Systems fortfahre, kommen wir an die Verstümmelung der Hermen in Athen Ol. 91, 1, welche nach Diodor (XIII, 2) an einem ersten (*τῇ νουμηνίᾳ*) und nach Plutarch (Alcib. 20) an einem letzten (*ἔνης καὶ νέας*) Monatstage geschehen ist, also wahrscheinlich in der Nacht vom letzten auf den ersten. Bei der Untersuchung des Frevels sagte ein Zeuge aus, er habe beim Mondlicht den Alcibiades erkannt. Scaliger schliesst hieraus, dass damals die Monate nicht mit dem Neumonde angefangen haben könnten; Ideler (Handbuch II S. 602) hält ihm entgegen, dass Diodor bemerke, der Zeuge hätte sich durch seine eigene Aussage als lügenhaft überführt. Allein hat es damit ohne Weiteres seine Richtigkeit, wenn ein Diodor, der Mondmonate im Kopfe hatte, den Zeugen Lügen straft? Wiegt es nicht schwerer, dass dieser ein solches Zeugniss ablegen konnte, und dürfen wir ihn geradezu verdächtigen, da doch Alcibiades höchst verdächtig war? Nach meiner Tabelle 1 begann Ol. 91, 1 nach dem Neumonde den 20. Juni. Dodwell (Annal. Thuc. p. 690) setzt den ersten Monatstag, an welchem der nächtliche Unfug verübt wurde, auf den 1. Thargelion. Dieser fiel auf den 17. April 415 v. Chr., mithin drei Tage vor dem Vollmonde. Wenn Andere diese Begebenheit ein Jahr später setzen, so fing dieses den 16. Juni an, und Neumond war den 8. Juni, der 1. Thargelion fiel auf den nachfolgenden 15. April 414, gerade einen Tag nach dem Vollmonde. Folglich hatte der Thäter beide Male Mondschein, und der Zeuge, der ihn gesehen hat, ist vollkommen gerechtfertigt. — Was endlich die Eroberung der kadmeischen Burg, Ol. 99, 2, zur

Zeit der Thesmophorien am 14. Pyanepsion betrifft, so fiel dieser Tag nach meiner Tabelle 1 auf den 4. Oktober (gregorianisch 29. Sept.), zu welcher Zeit es um Mittag nach der Angabe Xenophons (Hellen. V, 2, 29) in Theben recht warm und die Strassen menschenleer seyn konnten. — In einer attischen Inschrift unter dem Archon Glaucippus Ol. 92, 3 [1]) haben die drei letzten Prytanien des Jahres 36 Tage. Man theilte nemlich das bürgerliche Jahr in zehn Theile, und die aus den 10 Stämmen (seit Klisthenes) gewählten 500 Prytanen besorgten die Staatsgeschäfte und hielten die Volksversammlungen, je 50 aus einem Stamm $\frac{1}{10}$ des Jahres nach einer durchs Loos festgesetzten Reihenfolge, wie Corsini (Fasti Att. I diss. 3 sq.) gegen Dodwell bewiesen hat, welcher letztere meinte, die einzelnen Stämme hätten nach einer festen Ordnung in den Prytanien abgewechselt. Wenn nun das Jahr 354 Tage hatte, so kamen auf eine Prytania 35 Tage, und weil noch vier übrig blieben, so regierten die vier ersten Prytanien je 36 Tage[2]), oder sie loosten, wem ein überschüssiger Tag zufiel. Aus jener Inschrift wird es nun wahrscheinlich, dass Ol. 92 das Jahr 360 Tage hatte, weil die letzten Prytanien aus je 36 Tagen bestanden. Böckh a. a. O. findet die Erwähnung des 36sten Tages in der Inschrift merkwürdig, und begreiflich machte man in solchen Dingen nicht in jenem bestimmten Jahre eine Ausnahme von der Regel. Da die Inschriften sowohl die Prytanien als auch das Datum derselben bestimmen, so ist die Angabe ihrer Zeitdauer von Wichtigkeit. Sie war nach meiner Auseinandersetzung im zweiten und dritten Olympiadenjahr folgende, in so fern die Zusatztage auf die ersten Prytanien fielen.

Die erste	Prytanie	fing	an den	1. Hekatombäon.
» zweite	»	»	»	8. Metageitnion.
» dritte	»	»	»	15. Boedromion.
» vierte	»	»	»	22. Pyanepsion.
» fünfte	»	»	»	28. Mämakterion.
» sechste	»	»	»	1. Gamelion.
» siebente	»	»	»	7. Anthesterion.

---

[1]) Corp. Inscr. Gr. n. 147. Böckh Staatshaush. 2te Ausg. Bd. II S. 18 ff.

[2]) Suidas und Photius v. *πρυτανεία.*

Die achte Prytanie fing an den 13. Elaphebolion.
» neunte » » » 19. Munychion.
» zehnte » » » 25. Thargelion.

Vergleichen wir hiermit die Angaben der gedachten Inschrift, so weit sie die Feste und mein chronologisches System berühren, so enthält sie manches Beachtenswerthes. In der zweiten Prytanie wurden den Athlotheten zu den grossen Panathenäen über 5 Talente und den jährigen Opfervorstehern zur Hekatombe 5114 Drachmen verabfolgt. Dass man die Ausgaben für die Panathenäen nicht schon im Hekatombäon bestritten hat, erklärt Böckh S. 8 f. daraus, dass die zehn Athlotheten nach beendigtem Feste ihr vierjähriges Amt niederlegten, 30 Tage darnach Rechenschaft über ihre Verwaltung ablegten und nun das vorgeschossene Geld empfingen, oder auch, dass man gegen eingereichte Liquidation später bezahlte. Obgleich Böckh anerkennt, dass die *ἱεροποιοί* nach den Grammatikern (Etym. Phot. und Lex. Seg. p. 265), deren Zeugniss auf dem zuverlässigsten Schriftsteller, Aristoteles beruhe, nichts mit den Panathenäen zu schaffen hatten, so bezieht er gleichwohl mit Barthélemy die Hekatombe, für welche sie bezahlt wurden, auf die Panathenäen. Freilich wenn sie ausserhalb der zweiten Prytanie die Hekatombäen beträfe, so müsste ihre Bestimmung angegeben seyn, nicht aber wenn sie innerhalb derselben als eine bekannte Hekatombe dargebracht wurde. Sie kann also nicht auf die Hekatombäen gehen, von denen überhaupt zweifelhaft ist, ob sie in Athen gefeiert wurden, eher auf die Gedächtnissfeier der Schlacht von Marathon am 6. Boedromion, wenn man nicht an die Metageitnia des Apollon denken will, da die geringe Ausgabe eine Hekatombe von Lämmern und Ziegen vermuthen lässt. Die Hekatombe der Panathenäen war keine *δημοτελής*, wobei der Schatz in Anspruch genommen wurde, sondern eine *δημοτική*, wozu jeder Gau selbst für die Beschaffung der Rinder sorgte. In der dritten, vierten und fünften Prytanie wird das Theorikon oder das Eintrittsgeld ins Schauspielhaus (*διωβελία*) aufgeführt: das in der dritten hat Bezug auf die Eleusinien (20. Boedromion), wie ich unten zur Gewissheit erheben werde, das in der vierten geht wahrscheinlich auf die Apaturia (14. Pyanepsion) oder Chalkea (30. Pyanepsion) und das in der fünften auf die ländlichen Dionysien (Poseideon). Von der sechsten Prytanie an werden die Tage der Ausgaben genau bezeichnet, und fünf Mal fallen sie auf den letzten Monatstag, was gewiss ein passender Zahltag

war: nemlich auf den 30sten der sechsten Prytanie (30. Gamelion), auf den 24sten der siebenten Prytanie (30. Anthesterion), auf den 12ten der neunten Prytanie (30. Munychion) und auf den 36sten der zehnten Prytanie (30. Skirophorion). In der sechsten Prytanie wird die Bestimmung der Ausgaben nicht näher angegeben, aber ein Schatzmeister Thrason erscheint am neunten Tage als Empfänger von mehr als 9 Talenten, und Ebenderselbe empfängt in der siebenten Pr. das Theatergeld für die Chytroi; so dass wir eine nachträgliche Ausgabe für die ländlichen Dionysien annehmen dürfen. In der siebenten Prytanie wurde das Eintrittsgeld ins Theater am 5ten und 7ten Tage abgegeben. Diese treffen pünktlich mit dem ersten und letzten Tage der Anthesterien, dem 11ten und 13ten Anthesterion, zusammen, und die Auszahlung geschah an dem Tage des Bedürfnisses, nicht vorher und nicht nachher. Böckh S. 17 meinte bei der hergebrachten Eintheilung der Pryt. nach dem Mondjahre, das Datum der Inschrift sey der 8. und 10. Anthesterion. Der Streit, ob an den Chytren Schauspiele gegeben wurden oder nicht, worüber sich Böckh (Unterschied der att. Lenäen etc. S. 50 f.) verbreitet, wird somit geschlichtet. Dass man auch an dem Pithoigiatage (alte) dramatische Stücke aufführte, wusste man bisher nicht, wir lernen es aus der richtig verstandenen Inschrift [1]). Die Ausgabe von 1534 Drachmen am 16ten Tage der siebenten Pr. (22. Anthesterion) galt meines Erachtens den erforderlichen Anschaffungen für die auf den 23sten fallenden Diasia. Der Schatzmeister Proxenus war der Empfänger des Geldes; Ebenderselbe war der Beauftragte am 12ten Tage der achten Pryt. (24. Elaphebolion) mit mehr als 3 Talenten, auf welche Zeit wir am schicklichsten die Elaphebolien setzen. Am 36sten der achten Pr. (18. Munychion) erhält Thrason wieder über 1 Talent öffent-

[1]) Dramatische Aufführungen (alter Stücke) fanden übrigens öfter Statt. In der Inschrift von Ol. 93 C. I. Gr. n. 148 kommen 10 Zahltage zur Diobelie in Einer Prytanie vor. Da aber zum Theil sehr geringe Beträge hier abgegeben wurden, so vermuthet Böckh, (Staatsh. 1 S. 313), dass aus verschiedenen Kassen theils voraus-, theils nachbezahlt wurde. Auch wurde das Theorikon nicht blos zu Schauspielen gegeben, sondern zu Feierlichkeiten überhaupt, um sich gütlich zu thun. (Böckh S. 310). Vgl. Pollux VIII, 113: *θεωρικὰ χρήματα εἰς τὰς ἑορτὰς καὶ θεῶν τιμὰς τῷ πλήθει νεμόμενα.*

liche Gelder, etwa für die Olympiea oder nachträglich für die auf den 16. Munychion fallenden Munychia. Am 36sten der neunten Pr. (24. Thargelion) empfängt Thrason über 2 Talente, wahrscheinlich für die Bendidea, die auf den 19ten, und für die kleinen Panathenäen, die auf den 20. Thargelion fielen. Am 11ten Tage der zehnten Pr. (5. Skirophorion) werden dem Proxenus über 5 Talente zugestellt, vielleicht in Beziehung auf die Skira und Arrhephoria; die Ausgabe des 23. (17. Skiroph.) von mehr als 2 Talenten deckt nachträglich den Aufwand für die auf den 14. Skir. fallenden Diipolia. Die am 36sten Tage der zehnten Prytanie als am letzten Jahrestage verausgabten 5 Talente und darüber betrafen nach meiner Meinung Zeus den Heiland, der eine Bildsäule auf der Burg und einen Tempel im Piräeus hatte; worüber man vergleiche, was ich S. 26 bemerkt habe. Nach einer Inschrift von Ol. 111, 3 fiel das Hautgeld von dem Opfer für Zeus Soter an den Schatz zurück[1]), und Böckh S. 130 ist gleichfalls geneigt, dieses Opfer auf den 30. Skiroph. zu setzen. Hieraus empfängt aber auch das letzte Datum der Inschrift von Ol. 92, 3 erwünschtes Licht. Ausserdem fielen die Heraklea auf das Jahresende um die Sommerwende, wie wir unten nachweisen werden, und Pollux berichtet (VIII, 107 p. 927), dass die vom Staat angestellten *ἱεροποιοί* die Opfer an den Herakleen besorgt haben.

Aus Baurechnungen vom Poliastempel von Ol. 93, 2 weist Rangabé Antt. Hell. p. 67 nach, dass in diesem Jahre die sechste Pryt. 37 und die achte 36 Tage zählte. Hieraus folgt, dass es kein metonisches Jahr war. Dieses war nemlich ein Gemeinjahr, in welchem die Prytanien zwischen 35—36 Tage hatten; selbst im Fall eines Schaltjahres hätten sie zwischen 38—39 Tage haben müssen. Von demselben Jahr, wie ich vermuthe, ist die Inschrift im Corp. Inscr. Gr. n. 148, worin mehrere Tage der zweiten Prytanie Erechtheis mit den entsprechenden Monatstagen verglichen werden, als der 13te mit der *φθίνοντος δεκάτη* des Metageitnion, der 23ste mit der *νουμηνία* des Boedromion, der 36ste mit der *τετράδι ἐπὶ δέκα* desselben Monats. Folglich begann die zweite Prytanie damals mit dem 9. Metageitnion und die erste nahm 38 Tage ein, sie allein nahm also 2 Zusatztage zu 36. Eben darum setze ich sie in das zweite Olympiadenjahr,

[1]) Bei Böckh Staatshaush. II S. 113.

während Böckh (Bd. I p. 225) geneigt ist, sie in Ol. 93, 1 unterzubringen. Vergleichen wir hiermit die Urkunde von Rangabé, so haben wir in Einem Jahre die erste Prytanie mit 38 und die sechste mit 37 Tagen; das wären die drei Zusatztage dieses Jahres zu je 36. Hieraus ergeben sich zwei Schlussfolgerungen: einmal dass, wie die Prytanien eines Jahres um die Reihenfolge loosten, also sie zugleich werden geloost haben, welchen von ihnen die Zusatztage zufallen; sodann dass Ol. 93, 2 kein Schaltjahr war, sonst hätten die Prytanien 39—40 Tage haben müssen. Das Schaltjahr der Oktaëteris war demnach nicht an das 2te Olympiadenjahr gebunden, sondern wie das erste Olympiadenjahr so beginnen musste, dass der erste Jahresvollmond nach der Sommerwende fiel, also trat das Schaltjahr da ein, wo voraussichtlich der Vollmond des folgenden Jahres vor die Sommerwende zu stehen gekommen wäre. Ol. 93, 3, beginnend mit dem 15. Juni, durfte darum erst ein Schaltjahr seyn, als das Bedürfniss vorhanden war.

Welches war nun der Zeitpunkt der Einführung des metonischen Cyklus? Diodor XII, 36 behauptet von ihm: »Die meisten Griechen bedienen sich bis auf unsere Zeiten der 19jährigen Zeitordnung.« Während Ol. 75, 2 der Calender der Böoter von dem der Athener um 7 Tage zurückstand, indem der Schlachttag von Platäa am 27. Panemos der Böoter (dem Metageitnion entsprechend) und am 4. Boedromion der Athener vorfiel[1]), so hatte dagegen die Schlacht von Leuktra, Ol. 102, 2, das gleiche Datum bei den Athenern den 5. Hekatombäon (7. Juli) und bei den Böotern den 5. Hippodromius[2]). Diese Thatsache zeugt von einer Veränderung und Annäherung in der Chronologie. Da die Schlacht bei Naxos unter Chabrias, Ol. 101, 1, am 16. Boedromion um die Vollmondszeit (*περὶ τὴν πανσέληνον*) vorfiel[3]), so könnte man muthmassen, dass schon damals,

[1]) Plut. Aristid. c. 19. Die Ursache der Abweichung der thebanischen Oktaëteris war, weil sie von dem Neumonde nach der Wintersonnenwende ausging, wie Dodwell diss. V, 5 aus Plut. v. Pelop. nachgewiesen hat. Der Anfang der Periode wurde wahrscheinlich durch das Fest Daphnephoria ausgezeichnet.

[2]) Plut. Alex. c. 31.

[3]) Plut. Camill. c. 19.

weil der Neumond auf den 2. Boedromion fiel, das Mondjahr eingeführt war. Allein nach meiner Tabelle 1 fing dieses Jahr den 27. Juni (Neumond den 26sten 5 U. Ab. 44') an, und war folglich am 7. Sept. Abends Vollmond, der Schlachttag aber fiel auf den 10. dieses Monats, übereinstimmend mit dem Berichte Plutarchs. Dagegen Ol. 112, 2 war in der Nacht vom 14. auf den 15. Boedromion am eilften Tage vor dem Siege Alexanders über Darius bei Gaugamela eine Mondsfinsterniss, also Vollmond, mithin nach Art des Mondjahrs am letzten Metageitnion Neumond, wie ich in der Darstellung der Eleusinien nachweisen werde. Ihrer Natur nach konnte die Abänderung des Calenders nur eine gemeinsame griechische Massregel seyn, so dass man gleichzeitig in Athen, Sparta, Elis und anderwärts den metonischen Cyklus annahm. Es ist an sich wahrscheinlich, dass diess zu einer Zeit geschah, als Athen ein Uebergewicht über die andern Staaten hatte. Nun war gerade um die Zeit, wohin die angeführten Data weisen, Tagfahrt aller griechischen Bundesgenossen, 20 Tage vor der Schlacht von Leuktra, also am 15. Skirophorion Ol. 102, 1, wurde zwischen den Athenern, ihren Bundesgenossen, den Spartanern und dem Perser König in Sparta Friede geschlossen, worin die Athener die Seeherrschaft erwarben, nachdem sie, mit den Thebanern verbunden, die Lacedämonier durch die Tapferkeit des Timotheus und Chabrias gedemüthigt hatten [1]). Ich vermuthe, dass die allgemeine Einführung der neuen Zeitrechnung bei dieser Gelegenheit verabredet wurde, und daher rührt vielleicht die Angabe Diodors XII, 36, dass der Cyklus des Meton vom 13. Skirophorion ausgegangen sey; ein Missverständniss, dem die Wahrheit zu Grunde liegen mochte, dass seine Einführung an diesem Tage von den griechischen Abgeordneten beschlossen wurde, aber nicht Ol. 86, 4, sondern Ol. 102, 1. Man fing mit Ol. 102, 2 nicht einen neuen Cyklus an, wodurch Verwirrung in die metonische Ordnung eingetreten wäre, sondern man fuhr als mit dem fünften Jahre des vierten Cyklus fort; aber andererseits lag kein Grund vor, den seit Ol. 87, 1 eingerissenen Fehler, dass das metonische Datum einen Tag dem Mond und der Sonne voraus war, in Rechnung zu bringen, sondern man begann die

---

[1]) Aemilius Probus Epaminond. 6, 4. S. meine Prolegomena ad Aem. Prob. p. CXXV sq.

die Jahre ohne Zweifel mit dem Neumonde, wie beim ersten Anfang des Cyklus. So werden wir unten bei den Mysterien sehen, dass Ol. 112, 2 sogleich nach dem Neumonde den 10. Juli begonnen hat; während Meton um 2 Tage weiter gerückt wäre, wie auch Ideler in seinen Tabellen dieses Jahr den 12. Juli anfangen lässt. Ich habe hiernach die Daten von Ol. 102, 2 an in der Tabelle 2 berichtigt. — Als mit Ol. 118 die Zahl der Stämme auf 12 stieg, so gab es von nun an 12 Prytanien, einer jeden wurden 29 Tage und die übrig bleibenden 6 Tage wurden nach dem Loose zugetheilt. Diess schliesse ich aus Diog. L. VII, 10, wornach unter dem Archon Arrhenides der 23ste Tag der fünften Prytanie dem 21sten (δεκάτῃ ὑστέρᾳ) Mämakterion entsprach. Diese Prytanie fing demnach am 28. Pyanepsion an, wenn er hohl war, und die vier vorhergehenden Prytanien hatten nur je 29 Tage, und zwar mussten von den drei ersten Monaten zwei voll und einer hohl seyn. War aber der Pyanepsion voll, so fing die fünfte Prytanie mit dem 29. Pyanepsion an, und dann hatten die vier ersten Prytanien drei je 29 und eine 30 Tage. Corsini (F. A. IV p. 91 sq.) setzt den Archon Arrhenides in Ol. 130, ohne das Jahr näher zu bestimmen. Diese Olympiade fällt in den zehnten metonischen Cyklus vom 2ten bis 5ten Jahr. Das 2te und 5te Jahr passen als Schaltjahre hier nicht, das 3te und 4te aber eines metonischen Cyklus haben nach Mädlers Astronomie von den drei ersten Monaten zwei voll, so dass der Archon Arrh. in das 2te oder 3te Jahr Ol. 130 zu setzen seyn wird, und die Stelle des Diogenes keine Schwierigkeit mehr hat, deren Text auf mancherlei Weise von den Chronologen angefochten, erklärt und abgeändert worden ist, um sie passend zu machen, wie Corsini I p. 284 nachgewiesen hat, welcher selbst unnöthiger Weise statt des 23sten Tages der fünften Prytanie den 21sten hinein corrigirt.

Nach dem beschriebenen Charakter des alten griechischen Jahres bewegt sich der erste Hekatombäon eben so weit hinter als vor die Sommerwende. Diese fiel zu Hesiods Zeit auf den Anfang des Julius [1]), und entspricht dem gregorianischen 21—22. Juni, weil der julianische Calender auch den Säcularjahren Schalttage gibt. Wenn daher ein bestimmtes Jahr nicht gegeben ist, so setze ich mit Matzka

---

[1]) Ideler Lehrb. S. 102.

(Chronologie, Wien 1844 S. 345) den 1. Hekatombäon annähernd auf den 1. Juli, und berechne hiernach das Datum der Festtage. Der Anfang der attischen Monate ist so in der Zeit, da die griechischen Feste ihren ursprünglichen religiösen Charakter empfingen, (wenn wir das Jahr zu 360 Tagen rechnen und dem Poseideon zwei Zusatztage geben) im Allgemeinen, wie folgt:

Hekatombäon	1. Juli.	Metageitnion	31. Juli.
Boedromion	30. August.	Pyanepsion	29. September.
Mämakterion	29. October.	Poseideon	28. November.
Gamelion	30. Dezember.	Anthesterion	29. Januar.
Elaphebolion	28. Februar.	Munychion	30. März.
Thargelion	29. April.	Skirophorion	29. Mai.

Nach dieser Episode, die sowohl zur Aufhellung eines dunkeln und schwierigen Theils der Alterthumswissenschaft als auch zur Erkenntniss der einzelnen Feste nöthig schien, kehren wir zu unsrer Aufgabe zurück.

1. Götterfeste.

§. 63.

Die Feste des Zeus, des Kronos und der Horen zu Athen.

Dem Zeus und zwar mit dem Beinamen des Milden (*μειλίχιος*)[1] hielt man zu Athen von alten Zeiten her die nach ihm benannten Diasia (*Διάσια*) am 23. Anthesterion (20. Febr.)[2]. Aus der Zeit und dem Beinamen des Zeus zu schliessen, galt das Fest der eingetretenen bessern Jahreszeit, das dem Witterungsgott Zeus gefeiert wurde, wie demselben unter dem Beinamen des Stürmischen ein Herbstfest. Ausserhalb der Stadtmauer hielt man Freudengelage in Menge[3]; während die Diipolia in der Stadt auf der Burg gefeiert wurden. Es war eines der höchsten Feste in Attika, wo das gesammte Volk opferte, nicht Thiere, sondern ein gewisses in Thier-

---

[1]) Apollonius von Acharnä bei Schol. Aristoph. Nub. 408. Suidas v. *Διάσια*. Thucyd. I, 126.

[2]) Schol. Arist. Nub. 407.

[3]) Schol. Arist. l. c. Nicephorus Gregoras Hist. Rom. VIII.

formen gestaltetes Backwerk[1]), so zu sagen Stellvertreter von Opferthieren, damit recht allgemein von Arm und Reich geopfert werden konnte; wie es denn ein ländliches Freudenfest war. Die Kinder empfingen daran von ihren Eltern Geschenke; wenigstens kaufte Strepsiades bei Aristophanes (Nub. 861) seinem Sohne Phidippides auf diesen Tag einen kleinen Wagen. — Auf dieses Fest mögen sich die Verse beziehen, die bald dem Pamphos, bald dem Orpheus zugeschrieben werden: »Herrlicher Zeus, grösster der Götter, bedecket mit Thon (*εἰλυμένε κόπρῳ πηλείῃ*) und Pferd- und Mauleseldünger«; anzudeuten, dass nunmehr aus der mit Dünger geschwängerten Thonerde alle Gewächse hervorsprossen[2]).

Demselben Gott feierten die Athener von den ältesten Zeiten her als dem Beschützer ihrer Stadt, in welcher Eigenschaft er auf der Burg seinen Tempel hatte, die Diipolia (*Διϊπόλια*) am 14. Skirophorion (11. Juni)[3]). Durch einen Zufall, welcher bei der Feier einst sich ereignete, wurde eine Feierlichkeit damit verbunden, von welcher das Fest selbst auch den Namen Buphonia erhielt. Unter der Regierung des Erechtheus nemlich soll ein Ochse an den Diipolien den zum Opfer gerüsteten Kuchen gefressen haben und dafür von Thaulon mit dem Beile getödtet worden seyn; worauf er selbst flüchtig und das Beil von den Zurückgebliebenen für schuldig erklärt

---

[1]) Thuc. l. c. ib. Schol. Jedoch lesen wir auch von Opferthieren, die dem Zeus unter dem Beinamen des Milden geschlachtet und deren Häute aufbewahrt wurden, damit man sich ihrer bei der Procession der Skira und von Seiten des Fackelträgers in den Eleusinien bediente (Suid. v. *Διὸς κώδιον*). — Lucian in Icaromenippo c. 24 meldet, dass die Athener dieses Fest seit vielen Jahren eingestellt hätten. — Auf den 19ten Munychion (17. April) war ein Reiteraufzug dem Zeus zu Ehren nach Plutarch in Phocion: *ἦν δὲ ἡμέρα μηνὸς Μουνυχιῶνος ἐνάτη ἐπὶ δέκα, καὶ τῷ Διὶ τὴν πομπὴν πέμποντες οἱ ἱππεῖς παρεξῆεσαν.* Meursius verwechselte diese Feierlichkeit mit den Diasia.

[2]) S. Preller Demeter und Pers. S. 387, der eine andere Deutung zum Besten gibt. Philostratus Heroic. II, 19, der die Verse mittheilt, stimmt mit der obigen Auslegung überein: *ὅτι Ζεὺς εἴη τὸ ζωογονοῦν καὶ δι' οὗ ἀνίσταται τὰ ἐκ τῆς γῆς πάντα.*

[3]) Schol. Aristoph. in Pace 419. Etymol. M. v. *βουφόνια.*

wurde[1]). Daher kam die Sitte, an den Diipolien einen Opferkuchen und geschrotenes Getreide auf einen ehernen Tisch zu legen und Zugochsen um denselben zu treiben. Welcher nun davon kostete, wurde geschlachtet. Die, welche dabei den Dienst verrichteten, waren aus drei attischen davon benannten Familien: von den *Κεντριάδαι* war derjenige, welcher die Ochsen trieb, von den *Βούτυποι* aus dem Geschlechte des Thaulon war der, welcher den Ochsen schlachtete und daher *βούτυπος*, *βουφόνος* auch *βούτης* hiess, von dem Geschlechte der *Δαιτροί* war der, welcher das Opferthier zerlegte[2]). Hierauf warf entweder der Buphonos das Beil weg, entfloh und sein Beil wurde, als kennete man den Thäter nicht, verurtheilt[3]), oder die betheiligten Opferer schoben die Schuld auf einander, bis sie auf dem Beil und Messer haften blieb, weil sie sich nicht verantworten konnten, worauf diese zur Strafe ins Meer geworfen wurden[4]). Den Sinn dieses Gebrauches haben wir schon S. 4 f. angegeben. Porphyrius (l. c.) nennt den ersten Buphonos nicht Thaulon, sondern Diomos, den Priester des Zeus Polieus: vielleicht war diess sein anderer priesterlicher Name, was dadurch noch wahrscheinlicher wird, weil ein Fest Diomea (*Διόμεια*) bald das Fest eines attischen Heros Diomos[5]), bald das des Zeus Diomeus[6]) heisst. Diese Angaben lassen sich vereinigen, so bald jener Diomos eben derselbe Thaulon, und Diomea von ihm benannt ist. Denn alsdann ist es sowohl ein Zeusfest als zugleich ein Gedächtnissfest jenes ersten Opferers des Zugochsen Namens Diomos. (S. unten §. 79). — Denselben Gebrauch scheinen die Ioner bei ihrer Auswanderung von Athen mitgenommen zu haben. Wenigstens hatten die Milesier ein Fest mit Namen des Zeus Ochse[7]).

Wenn wir die Angabe des Thucydides (II, 15), dass auf der Burg

---

[1]) Androtion bei Suidas v. *βουφόνια* u. v. *Θαύλων* und bei Schol. Arist. Nub. Hesych. v. *βουφόνια*. Pausan. I, 24, 4.

[2]) Porphyr. de abstin. II, 5. Hesych. v. *βούτυπον* und *βούτης*.

[3]) Pausanias l. c.

[4]) Aelian. V. H. VIII, 3.

[5]) Etymol. M. v. *Δίομος*.

[6]) Eustath. ad Il. *δ'*.

[7]) Hesych. v. *Διὸς βοῦς*.

der Tempel des Zeus Olympius war, mit der andern (s. Th. I S. 354), dass zu Athen die Olympia, wie in Elis, dem Zeus zu Ehren gefeiert worden sind, zasammenhalten; so könnte man meinen, dass eben mit jenen Diipolia die olympischen Wettkämpfe verbunden wurden. Allein §. 86 wird lehren, dass diese früher fielen.

Da der attische Monat Mämakterion von dem stürmischen (μαιμάκτης) Zeus seinen Namen hat[1]); so schliesst Meursius mit Recht, dass ein Zeusfest in dieser Zeit zur Bezeichnung des Spätherbstes fiel. – Wenn Zeus so in Beziehung zu den Jahreszeiten stand, so trat er auch hierin an die Stelle seines Vaters Kronos, dessen die Athener gegen Ende März[2]) und wann die Sonne am höchsten stand, gedachten. Desgleichen wurde zur Frühlingsnachtgleiche im Monat Elaphius dem Kronos auf einem ihm geweihten Hügel in Elis ein feierliches Opfer dargebracht. Die Kronia in Athen am 12. Hekatombäon (12. Juli) waren ein Erndtefest, wobei die Herren mit ihren Sklaven, die ihnen das Getreide eingethan hatten, eine frohe Mahlzeit hielten[3]) (ähnlich unsrer Sichelhenke). Wir haben aber dieses Fest neben den andern, die den Kroniden gewidmet wurden, als ein Ueberbleibsel aus dem Alterthum anzusehen[4]). Wäre der Cult des Kronos im Schwung geblieben, so hätte ihn Homer nicht in den Tartarus versetzen können.

Andere Witterungsfeste sind die Horäa (Ὥραια), da man in jeder Jahreszeit den Horen opferte[5]). Die Athener pflegten dabei das Opferfleisch nicht zu braten, wie sonst, sondern zu kochen, weil sie die Göttinnen um Abwendung der trockenen Hitze, um mässige Wärme und zeitigen Regen anflehten[6]). Der Jahreszeiten waren nach Aeschylus (Prom. 453) und Aleäus[7]) nur drei, Hippokrates[8]) (430 v. Chr.) ist der Erste, der vier zählte. Sie hielten auch dem

---

[1]) Lysimachides über die Monate zu Athen bei Harpocrat. s. v.

[2]) So soll es Th. I S. 44 Z. 1 v. u. heissen, statt 5. März.

[3]) Accius bei Macrob. I, 7.

[4]) Aristoph. Nub. v. 397.

[5]) Hesych. s. v.

[6]) Philochorus bei Athen. XIV.

[7]) Bei Athen. X p. 430.

[8]) Hipp. de diaeta III p. 366 und de aëre.

Nordwind festliche Gelage, *Βορεασμοί* genannt, wobei sie ihn um Verschonung anflehten, dass er dem Südwind Platz machen möchte[1]).

Zum Jahresschluss brachten die Athener dem Zeus Soter ein Festopfer (s. S. 26), zu welchem Behufe man im Piräeus eigens einen glänzenden Altar errichtete. Das Volk verwilligte hiezu dem aus der Verbannung zurückberufenen Demosthenes 50 Talente, damit er aus dem Ueberschuss die ihm früher auferlegte Geldstrafe bezahlen könnte[2]). Corsini (F. A. II p. 332) setzt diese Feier in den Hekatombäon; allein aus Plutarch (c. 28) geht nur hervor, dass die Zurückberufung des Demosthenes vor dem Metageitnion erfolgte.

§. 64.

Feste der Athene.

Ausser den Panathenäen, welche unter den politischen Festen werden abgehandelt werden, wurden zu Athen die Skira[3]) am zwölften daher benannten Skirophorion (9. Juni) der Athene *σκιράς* gefeiert[4]), welche in dem von der dasigen Gypserde (*σκίρος*) benannten, zwischen der Stadt und Eleusis gelegenen attischen Gau *Σκίρον* oder *Σκίρα* einen von Theseus nach Erlegung des Minotaurus erbauten Tempel hatte[5]). An diesem Feste trugen die Priesterin der Athene, der Priester des Poseidon Erechtheus und der Priester der Sonne, welche aus dem adeligen Geschlechte der Etoebutaden waren, einen weissen Sonnenschirm, der von der Oertlichkeit den Namen *σκίρον* hatte, von der Burg aus in Procession bis in den Gau Skiron[6]). Es war

---

[1]) Hesych. s. v. Corsini F. A. II p. 315 sq.

[2]) Plut. Demetr. c. 27 und im Leben der 10 Redner v. Demosth.

[3]) Suidas v. *Διὸς κώδιον* nennt es auch *σκιροφόρια*.

[4]) Philochor. bei Schol. Aristoph. Eccles. 18. Plut. de glor. Athen.

[5]) Schol. Aristoph. l. c. Suidas v. *σκίρα*. Strabo IX p. 347 ed. Siebelis.

[6]) Lysimachides bei Harpocrat. v. *σκίρα*. Wenn nach Schol. Aristoph. a. a. O. der Priester des Erechtheus den Schirm getragen hat,

also ein Fest des hohen Sommers, da man zu dem Sonnenschirme seine Zuflucht nahm[1]). Daher war auch der Sonnenpriester dabei betheiligt, und Athene wurde ohne Zweifel in der alten ägyptischen Bedeutung der Naturgöttin, die in dem Wassergott Poseidon ihren Gegensatz hat, aufgefasst. Desswegen ist die Erklärung einiger Alten[2]), welche dieses Fest der Demeter und Kore zueigneten, nicht geradezu verwerflich, sondern scheint die Einsicht zu verrathen, dass in neuerer Zeit Demeter und Kore an die Stelle der Athene, wie sie wenigstens im Schirmfest gedacht ist, getreten seyen. Ich erinnere an das im ersten Theil S. XIV. 124. 165 Bemerkte, und füge bei, dass Athene Nike auf der Akropolis zu Athen den Granatapfel in der rechten Hand hatte[3]), und dass die Frauen von Elis bei der Entvölkerung ihres Landes durch Herakles die Athene um Kindersegen anflehten und hernach der Athene *μήτηρ* ein Heiligthum stifteten[4]). — Wie vor Alters nur drei Jahreszeiten unterschieden wurden, so bezeichnen ohne Zweifel die Skira den Sommersanfang, die Diasia den Eintritt des Frühlings und das Novemberfest im Mämakterion den Beginn der rauheren Jahreszeit. Dieser Festzusammenhang leuchtet auch aus einer beobachteten Förmlichkeit hervor, nemlich dass man die Häute der dem gelinden Zeus geschlachteten Opferthiere aufbewahrte, sie am Schirmfest hervorholte und bei dem Festaufzuge Gebrauch von ihnen machte[5]); d. h. wohl, dieselbe

---

so erinnert Corsini F. A. II p. 370 sq. an die Gleichsetzung des Poseidon und Erechtheus, und gibt die Nachweisungen, dass die obengenannte Priesterschaft aus den Eteobutaden genommen wurde.

[1]) Suidas l. c. Untergeordnet und gemeiner sind die Auslegungen bei Harpocration l. c., der Sonnenschirm sei ein Sinnbild des Dächermachens oder der guten Jahreszeit zum Bauen, und bei Bekker Anecd. p. 304, Athene hätte zuerst den Sonnenschirm erfunden.

[2]) Stephan. B. v. *σκίρος*. Schol. Aristoph. l. c. Clem. Al. Protrept. p. 11. [3]) Harpocr. v. *νίκη*. [4]) Paus V, 3, 2.

[5]) Suidas v. *Διὸς κώδιον*: „Die den Aufzug der Skirophorien anordnen, und der Fackelträger in Eleusis und einige Andere bedienen sich derselben zu Reinigungen, indem sie dieselben den Füssen der Sünder unterlegten“. Es mag daher wohl seyn, dass die Häute nur zum Gebrauche der Sühne dienten.

Frühlingssonne hat den hohen Stand erreicht, dass man anstatt der wärmenden Thierfelle Schutz und Schirm vor ihren Strahlen nöthig hat. Charakteristisch ist es, dass die zwei Feste der mit Regen begleiteten Jahreszeiten dem Zeus zu Ehren gefeiert wurden. Um das Fest der keuschen Jungfrau zu begehen, bereitete man sich zur Enthaltsamkeit durch den Genuss von Knoblauch vor[1]). — Otfr. Müller möchte die Skira, als ein Frauenfest, von den Skirophorien unterscheiden. Jene kamen allerdings auch bei den Thesmophorien vor und sind alsdann von diesen verschieden; woraus aber keineswegs folgt, dass nicht auch die Skirophorien Skira hiessen.

Es war ein alter Tempel der Athene Skiras auch am Hafen Phalerus[2]), wo an jenem Feste ein Wettlauf, gleichfalls mit Anspielung auf die Jahreszeit und die um diese Zeit fallende Traubenblüthe oder sich entwickelnden Trauben Statt hatte. Aus allen Stämmen erwählte Epheben von edler Herkunft, deren beide Eltern noch bei Leben waren, hatten Rebschosse mit blühenden Scheinen oder Trauben in den Händen und liefen in die Wette von dem dasigen Tempel des Dionysos bis zu dem der Athene Skiras; und weil jene Schosse ὄσχαι hiessen, so erhielt dieser Wettlauf den Namen Ὀσχοφόρια[3]), und die Gegend um den Tempel der Athene den Namen Oschophorion[4]). Dabei war ein Musikchor, von zwei durch Geschlecht und Reichthum ausgezeichneten Jünglingen mit Rebschossen und in Weiberkleidern angeführt: man sang die sogenannten oschophorischen Lieder[5]). Jenes geschah zum Gedächtniss, dass Theseus unter den nach Kreta abgeführten Jungfrauen zwei verkleidete Jünglinge verbarg und mit ihnen in diesem Aufzug zurückkehrte[6]); wobei sie dem Dionysos und der Ariadne zu Ehren Rebschosse mit Trauben in den Händen hatten. Ferner wie die Mütter

---

[1]) Philochorus bei Photius, p. 103 fragm. ed. Lenz und Siebelis.

[2]) Pausan. I, 1, 4. 36, 4.

[3]) Proclus in Chrestomathia. Schol. Nicandri in Alexipharmacis. Hesych. v. ὠσχοφόρια. Aristodemus v. Pindar L. III bei Athen. XI, 13.

[4]) Hesych. v. ὠσχοφόριον.

[5]) Philochor. bei Harpocrat. und Suid. v. ὀσχοφόροι.

[6]) Demon bei Plut. v. Thes. c. 23.

der sieben Knaben und sieben Mädchen, die das Loos traf, nach Kreta zu pilgern, ihnen guten Muth zusprachen; so kamen auch bei jener Gelegenheit aus reichen Familien Frauen, die sowohl am Opfer Theil nahmen als auch für die Wettläufer zu essen brachten und daher *δειπνοφόροι* genannt wurden[1]). Endlich gleichwie die Stadt bei der Rückkehr des Theseus zwischen Freude und Leid getheilt war, weil sein Vater Aegeus das verabredete Glückszeichen vermissend, im Verdruss sich ertränkt hatte, und wie desshalb der Herold des Theseus nicht sich selbst, sondern seinen Stab bekränzte; so wurde diese Sitte mit der blossen Bekränzung des Heroldstabes an jenem Feste beibehalten, und bei dem Trankopfer riefen die Anwesenden zu: *ἐλελεῦ, ἰοὺ, ἰού.* Der erste Ruf sollte an den Jubel, der zweite an den Schmerz erinnern. Ein eigenes von Theseus schon verordnetes Geschlecht, das der Phytaliden, hatte die Obsorge bei dem Opfer[2]). Welcher Jüngling zuerst am Tempel der Athene anlangte, empfing zum Preiss einen Becher mit einem Mischtranke aus fünf Bestandtheilen, welcher daher *πενταπλόα* hiess. Die Ingredienzien waren Wein, Honig, Käse, Mehl und etwas Oel. Ueberdiess wurde er mit dem Musikchor bewirthet[3]). — Wegen der Verbindung der Oschophorien mit der Geschichte des Theseus möchte Corsini (F. A. II p. 354 sq.) jene von dem Skirafeste trennen und als ein eigenes Fest in den Anfang des Pyanepsion verlegen; was nach seiner Meinung aus Plut. Thes. c. 23 hervorgehen soll. Allein Plutarch sagt nur, dass bei der Rückkehr des Theseus am 7. Pyanepsion die zwei verkleideten Jünglinge, wie sie diese Kleidung jetzt noch haben, *τοὺς ὄσχους φέροντες* im Aufzug gewesen seyen; *φέρουσι δὲ Διονύσῳ καὶ Ἀριάδνῃ χαριζόμενοι διὰ τὸν μῦθον, ἢ μᾶλλον ὅτι συγκομιζομένης ὀπώρας ἐπανῆλθον.* Wenn aber damals der Herbst eingesammelt war und sie desswegen Schosse mit reifen Trauben trugen, so folgt daraus nicht, dass sonst die Oschophoria, ob sie gleich in jenem Aufzug ihr Vorbild hatten, ein Herbstfest waren, sondern diese dionysische Feier konnte sich füglich an das Sommerfest der Athene anschliessen. Wenn nach Aristodemus a. a. O. die

---

[1]) Plut. und Hesych. l. c.

[2]) Plut. l. c.

[3]) Aristodem. bei Athen. XI, 13. Proclus in Chrestomathia.

Jünglinge im Wettlauf *ἀμπέλου κλάδον κατάκαρπον τὸν καλούμενον ὄσχον* in den Händen trugen, so bedeutet diess noch keine Schosse mit Trauben. Vielmehr waren blühende Scheine daran, dergleichen es sm Skirafeste Anfangs Juni in Griechenland gab, nach dem bestimmten Ausdrucke des Proklus: *κλῆμα ἀμπέλου κομίζοντες μεστὸν εὐθαλῶν βοτρύων.*

Als eine Vorfeier der Skirophorien dürfen wir vielleicht die Plynteria betrachten, an welchen die Praxiergiden Frauen den Tempel der Athene mit einem Seil absperrten [1]), dass niemand nahen durfte, hierauf der Bildsäule der Göttin ihren Schmuck zum Behufe der Reinigung abnahmen und sie so lange verhüllten, bis man sie mit dem gewaschenen Gewande wieder bekleiden konnte. Da auch eine Procession an den Plynterien erwähnt wird, wobei man getrocknete Feigen trug [2]), so geschah diess wahrscheinlich, wenn man den gereinigten Schmuck wieder feierlich überbrachte; auch fiel wohl das Abnehmen und das Zurückbringen auf zwei verschiedene Tage, so dass wir die Angabe Plutarchs (v. Alcibiad. c. 34), welcher die Plynterien auf den 25. Thargelion (23. Mai), und die des Photius, der sie auf den 29. dieses Monats (*δευτέρᾳ φθίνοντος*) setzt, füglich mit einander vereinigen können; nicht gerade dass sie, wie Dodwell vermeinte, mehrere Tage nach einander gedauert hätten. Wenn Xenophon (Hist. Gr. I, 4) sagt, an dem Tage, an welchem die Stadt die Plynterien hielt, sey Alcibiades im Hafen Piräeus eingelaufen, was eine unglückliche Bedeutung gehabt habe, so ist hier der 25. Thargelion zu verstehen. Das Fest ist nach Photius daher entstanden, weil die Gewänder wegen des Todes der Agraulos, der Tochter des Cekrops, ein Jahr lang nicht, aber hernach gewaschen worden seyen. Nach Hesychius (v. *Πλυντήρια*) wurde es der Agraulos zu Ehren gefeiert, und so werden die geheimen Weihen, die damit verbunden waren, bald ihr und ihrer Schwester, bald der Athene zugeschrieben (s. §. 79). Wir dürfen annehmen, dass die Reinigung des bekleideten Athenebildes dem Skirafeste angemessen vorherging. K. O. Müller (Kl. Schr. II S. 164) ist der Meinung, an den Kallynteria sei das Bild der Göttin gewaschen und neu angestrichen, an

[1]) Pollux VIII, 141 *περισχοινίσαι.*

[2]) Hesych. v. *ἠγητηρία.* Etymol. M. v. *ἠγητορία.*

den Plynteria die Garderobe gewaschen worden. Jenes Fest ging aber diesem nach Photius vorher, fiel auf den 19. Thargelion und bezog sich wahrscheinlich auf ein anderes Heiligthum als dieses, s. unten §. 79.

In den nemlichen Monat Skirophorion fiel ein anderes Fest der Athene, die Arrhephoria, an welchem vier edle Jungfrauen *ἀρρηφόροι* genannt, in Kisten die Geheimnisse der Göttin in Procession umher trugen[1]). Zu diesem Behufe wurden 4 Mädchen vom siebenten bis zum eilften Jahre erwählt[2]), die ihren eigenen Ballspielplatz auf der Burg hatten[3]), von einer besondern Art Brod *ναστός* genannt[4]) und einer Gattung Kuchen, die man *ἀνάστατοι* hiess[5]), genährt wurden, und in weissen Kleidern und goldenen Zierrathen, welchen letztern man eine gewisse Heiligkeit beilegte, einhergingen[6]). Die Geheimnisse bezogen sich wahrscheinlich auf das, was einst Athene den drei Töchtern des Cekrops zur Verwahrung übergab (Th I S. 276). Oder besser: man trug ein verborgenes Heiligenbild mit Bezug auf ein geheimes Liebesverhältniss. Es befand sich nemlich in dem Tempel der Athene Polias ausser dem alten Bilde der Göttin ein altes Bild des Hermes, aus Holz geschnitzt und in Myrtenzweige eingehüllt, das ein Weihgeschenk des Cekrops seyn sollte[7]). Wenn man dieses Bild durch zwei edle Jungfrauen in die unterirdische Grotte der Aphrodite in den Gärten tragen liess, wie ich vermuthe, so wollte man der altväterischen Religion des pelasgischen Pallas-Hermes und seiner Verbindung mit der reinen Athene sowohl als mit Aphrodite Rechnung tragen. Zugleich mochte

---

[1]) Paus. I, 27, 3. Etymol. M., Harpocrat. und Suidas v. *ἀρρηφορία*. Den Namen gibt vollständiger Dionysius Antiq. II, 22 *ἀρρητοφόρος*. Unrichtiger ist die Ableitung von *Ἔρση*, der Tochter des Cekrops, die aber doch nicht in Kisten verschlossen getragen wurde. Menander hatte eine Comödie mit dem Titel Arrhephoros geschrieben: Pollux X, 176. Stephan. de Dodone Thes. Gronov. VII c. 317.

[2]) Aristoph. Lysistrata v. 642. Etymol. M. l. c.

[3]) Plut. in Isocrate. [4]) Athen. III, 80.

[5]) Hesych. und Suidas v. *ἀνάστατοι*.

[6]) Etym. M. und Harpocr. v. *ἀρρηφορεῖν*.

[7]) Pausan. I, 27, 1.

man des Verhältnisses der Athene zu Hephästos gedenken; wie denn das Weben ihres Peplos an den Chalkea begonnen wurde und zwei Arrhephoren dabei die Aufsicht führten (s. §. 86). Dass man aber geheimnissvoll mit solchen Dingen umging, ist wegen der später angenommenen Jungfräulichkeit der Göttin begreiflich. Wiewohl die attischen Frauen (wie die von Elis) die Athene um Kindersegen anflehten [1]).

Aus der Stelle des Suidas v. *Βουφόνια* und Schol. Aristoph. Nub. v. 983: *παλαιὰ ἑορτή, ἣν φασιν ἄγεσθαι μετὰ τὰ μυστήρια* schliesse ich, dass die Arrhephorien, die allein unter diesen Mysterien verstanden werden können, am 13. Skirophorion, also unmittelbar nach den Skira gefeiert worden sind. In den Skirophorion setzt sie das Etymol. Athene wurde nicht allein als Naturgöttin des hohen Sommers am Schirmfeste und in ihrem geheimnissvollen Wirken an den Arrhephorien verehrt, sondern sämmtliche Magistratspersonen brachten ihr auch mit Ausgang des Winters ein Dankopfer, *Προχαριστήρια* genannt, für das Keimen und Sprossen der Gewächse [2]).

Der Athene Sieg über den Poseidon wurde in dem Feste Niketeria zu Athen verherrlicht [3]). Schon dieser Name und die Festfeier lässt erwarten, dass sie nicht bloss auf einer Fabel, sondern auf einem denkwürdigen Ereignisse der alten Geschichte beruhte. Nun wird uns berichtet, ehe noch Attika Einen Staat bildete, dass die Eleusinier unter Anführung des Eumolpus, dessen Ahne Eumolpus der Thrazier ein Sohn des Poseidon war, mit dem Könige Erechtheus II. von Athen (642 nach Abraham) Krieg führten [4]). Wenn, wie in der Iliade, die beiderseitigen Götter mit einander stritten, so lag darin meines Erachtens die Veranlassung zu der Fabel von dem Streite der Athene und des Poseidon und zu dem Siegesfeste der Erstern, welches wir auf den 2. Boedromion werden setzen dürfen, weil Plutarch (Qu. Symp. IX, 11) jenen Streit auf diesen Tag verlegt. Der Oelbaum neben der Salzquelle im Erechtheum und die Verbindung der

---

[1]) Eurip. Ion. 469. Phoen. 1060.

[2]) Der attische Redner Lykurg bei Suidas s. v.

[3]) Proclus in Timaeum commentar. I.

[4]) Thucyd. II, 15. Plat. Menex. c. 9. Isocr. Panath. c. 78. Paus. I, 5, 2. Euseb. Chron. P. II p. 117.

Heiligthümer des Poseidon und des Erechtheus deuten den gestifteten Volks- und Götterfrieden an [1]). Als Zeichen des gestifteten Friedens zwischen Poseidon und Athene stand im Erechtheum ein Altar der Lethe [2]), und auch auf dem Rossehügel in Athen (*Κολωνὸς ἵππειος*) hatten Poseidon *ἵππειος* und Athene *ἱππεία* einen Altar [3]). Sie selbst hiess bekanntlich Nike; wesshalb die Theogonie v. 383 dem so eng mit ihr verbundenen Pallas die Nike zur Tochter gibt.

Ein Fest der Athene scheinen auch die Päonia gewesen zu seyn, welche von Aristophanes angeführt werden. In den Acharnern v. 1213 ruft Lamachus: *ἰὼ ἰὼ παιὰν παιάν*, und Dikäopolis entgegnet: *ἀλλ' οὐχὶ νυνὶ τήμερον Παιώνια.* Der Scholiast bemerkt: *ἔστι δὲ ἑορτὴ Ἀθήνῃσιν Ἀπόλλωνι ἴσως ἀνακειμένη.* Corsini F. A. II p. 356 beruft sich dagegen auf Paus. I, 2, 5. 34, 3 und Plutarch im Leben des Redners Lykurg, dass in Athen ein Bild und ein Altar *Ἀθηνᾶς παιωνίας* war, und dass daher ihr dieses Fest werde gegolten haben [4]). Sie scheint das Amt einer Heilenden einem Traume des Perikles zu verdanken. Als nemlich dessen Diener die Baudenkmale des Parthenon besichtigte, fiel er von der Höhe herab und lag schwer darnieder. Athene erscheint dem bekümmerten Perikles im Traume und gibt ihm das Mauerkraut als Heilmittel an, das gute Dienste leistete. Hierauf wurde der Athene *Ὑγίεια* ein Erzbild auf der Burg errichtet [5]), welches Pausanias (I, 23, 4) neben Hygiea, der Tochter des Asklepios, stehen sah.

Athene Ilias hatte in Athen ein Fest, Iliea genannt [6]); wie sie denn bei mehreren Volksstämmen verehrt wurde [7]), namentlich von der Stadt Heraklea in Lucanien, einer Colonie der Lacedämonier. Wir haben sie (Th. I Inh. S. XXX) als eine männlich gehaltene Schicksalsgöttin kennen gelernt und so steht sie auf zwei Silbermünzen von Paris und von Leyden, mit der Rechten eine Lanze schwingend

---

[1]) Plut. Symp. VIII qu. 1.

[2]) Plut. Symp. Qu. IX, 6. [3]) Paus. I, 30, 4.

[4]) Hesych. v. *παιώνιος* legt dem Dionysos diesen Beinamen bei.

[5]) Plut. Pericl. c. 13.

[6]) Hesych. v. *Ἰλίεια ἑορτὴ ἐν Ἀθήναις· ἐν Ἰλίῳ Ἀθηνᾶς Ἰλιάδος καὶ πομπὴ καὶ ἀγών.*

[7]) Strabo VI p. 264.

und mit der Beischrift *ΑΘΗΝΑΣ ΙΛΙΑΔΟΣ*. Corsini (F. A. II p. 280 sq.) hält sie irrig für einen stehenden Mann. Das Monogramm scheint mir ein verschlungenes *H* und *P* zu seyn und den Namen Heraklea anzuzeigen. — Einige Argiver sollen nach der Einnahme von Troja das Palladium in den Hafen Phalerus gebracht haben, wo man den Gerichtshof *ἐπὶ Παλλαδίῳ* errichtete und an demselben wegen unvorsätzlichen Todtschlags Recht sprach[1]).

§. 65.

Feste des Apollon in Athen.

Von den attischen Festen des Apollon hatten vier Monate ihren Namen. Sein und der Artemis Geburtsfest hiess Thargelia (*Θαργήλια*), am siebenten Thargelion (5. Mai) gefeiert. Dieser ganze Monat, der von jenem Feste benannt wurde, war dem Apollon heilig[2]), das Fest selbst ihm und der Artemis[3]). Im Ganzen war es ein Dankfest für die ersten Erzeugnisse des Frühjahres, den grossen Lichtern des Himmels, Apollon und Artemis, die den Jahreslauf und die Fruchtbarkeit bedingen, gefeiert. Wie die Hebräer an ihrem Pascha die erste Garbe dem Jehovah weihten, so brachte der Grieche von Dankbarkeit getrieben im Monat Mai die Erstlinge der Gewächse den Zwillingsgöttern dar und trug sie mit Gepränge in der Stadt umher[4]). Denn *θαργήλια*, woher das Fest den Namen hat, sind in alterthümlicher Sprache alle Früchte der Erde[5]). An diesem Erndte- und Dankfest wurden in Procession die ersten Nahrungsmittel des Menschen getragen, und zwar zuerst Schlamm als die Bedingung alles Wachsthums, Kraut und Gras, getrocknete Feigen als die Nahrung der Ureinwohner[6]), Hülsenfrüchte, Eicheln, Beere des Erdbeer-

[1]) Pollux VIII, 118.

[2]) Harpocrat. und Hesych. v *θαργήλια*.

[3]) Etymolog. M. und Suidas s. v.

[4]) Hesych. v. *θαργήλια*.

[5]) Etymol. M. s. v. Krates von der attischen Mundart L. II bei Athen. III p. 80 erklärt das Wort *θάργηλος* für das erste Brod nach der Erndte.

[6]) Hesych. v. *ἡγητηρία*.

baumes, Gerste, Weizen, gepresste Feigen, die Erstlinge von Weizen- und Gerstenmehl und daraus gebackene platte (*φθόϊς*) und hohe (*ὀρθοστάτης*) Kuchen, auch ein Topf *θάργηλος* genannt, welcher die ersten Erzeugnisse des Jahres gekocht enthielt[1]). Zu diesem Behufe wurden mit Wolle umwundene und mit Früchten behangene Oel- oder Lorbeerzweige (*εἰρεσιῶναι*) sowohl an diesem als dem folgenden Feste von Knaben zum Apollontempel getragen[2]). Die daran hängenden Kuchen nannte man *διακόνιον*[3]). Zufolge eines Orakels sollen die Athener zur Zeit der Theurung zu dieser Sitte ihre Zuflucht genommen haben[4]). Dass man dabei auch des Helios und der Horen gedachte, ist nach der Idee des Festes begreiflich[5]). — Aus dieser Feier erhellet zur Genüge, dass die kosmische Bedeutung der Zwillingsgötter in dem Volksglauben von Alters her fortwährende Anerkennung fand. — So verehrten die Rhodier den Apollon als Abwender des Kornbrandes, *ἐρυθίβιος*[6]), und die Athener denselben als Vertreiber der Heuschrecken, *παρνόπιος*[7]).

Wie aber der eingeweihte Grieche gewohnt war, das Wachsthum der Saat und Feldfrüchte mit dem ethischen Aufstreben seiner selbst zusammenzuhalten und in der rückkehrenden Persephone zugleich das Vorbild der emporschauenden Menschheit zu finden; so verband man mit jener Frühlingsfeier ein geistliches Auferstehungsfest, ja das letztere bildete die Vorfeier. Am sechsten Thargelion wurde die Stadt gesühnt, an demselben Tage, an welchem nach der Sage der Delier die reine Artemis geboren war[8]). Es sollte der alte Sauerteig aus der Menschenwelt verschwinden und das Volk zur heiligen Feier des Reinsten aller Götter und der keuschen Jungfrau Artemis vorerst

---

[1]) Hesych. und Suidas s. v. Porphyr. de abstin. II, 7. Apostolius in *ἀπιὼν ἐς Ἀπατούρια· ἤψουν ἀπαρχὰς τῷ θεῷ τῶν πεφηνότων καρπῶν.*

[2]) Suidas v. *εἰρεσιώνη*. Schol. Aristoph. Equ. 729 und Plut. 1055.

[3]) Hesych. s. v.

[4]) Lykurg bei Etym. M. v. *εἰρεσιώνη*. Krates über die Opfer zu Athen bei Suidas v. *εἰρεσιώνη*.

[5]) Schol. Aristoph. Equ. 729. Porphyr l. c. Suidas: *Πυανεψίοις καὶ Θαργηλίοις Ἡλίῳ καὶ Ὥραις θύουσιν Ἀθηναῖοι.*

[6]) Strabo XIII p. 613. [7]) Pausan. I, 24, 8.

[8]) Diogen. L. II, 44.

gereinigt und geweiht werden. Die Art der Sühnung jedoch, welche in Verbrennung zweier Menschen als Sühnopfer für das Volk bestand, scheint bloss bei besondern Unglücksfällen angewendet worden zu seyn [1]). Die griechischen Reinigungen geschahen mit Beschwörungsformeln, Salz und Gerste (*οὐλαί*), Lorbeer, Meerwasser und mit dem Durchgang durchs Feuer, nach der Bemerkung des Procopius Gazaeus in Deuteronomium, ohne dass wir bestimmen können, wie viel davon den Thargelien angehöre. Einen feinen Sinn verräth die Verordnung, dass zu dieser Zeit des allgemeinen Ablasses keinem Schuldner ausgepfändet werden oder sonstige Gewalt geschehen durfte; der Zuwiderhandelnde konnte vor der Volksversammlung im Dionysostempel der Gewaltthätigkeit wegen zur Rechenschaft gezogen werden [2]). An demselben sechsten Thargelion opferte man einen Widder der falben Demeter, unter welchem Namen (*χλόη*) sie zu Athen bei der Burg einen Tempel hatte, mit Freude und Jubel, indem man das Getreide schon gelblich auf dem Felde sah [3]). Man nannte diese Feierlichkeit Chloia [4]). — Am eigentlichen Festtag der Thargelien ehrten die Athener die Tänze liebenden zwei Götter durch Aufführung von Chören, in welcher Kunstfertigkeit gewetteifert und den Siegern Dreifüsse verliehen wurden, die sie aber wieder dem Gott selbst aus dankbarer Bescheidenheit zurückgaben, und in seinem Pythion genannten Tempel in Athen niederlegten [5]). — Apollon war bei

---

[1]) Tzetz. Chil. V, 25.

[2]) Gesetz des Euegoros bei Demosthenes in Midiana. Antiphon in der Rede *περὶ χορευτοῦ*.

[3]) Schol. Soph. Oed. Colon. 1600. Eupolis in Marica. Phurnutus N. D. c. 28. Paus. I, 22, 3.

[4]) Hesych. v. *Χλοιά· ἑορτὴ ἀπὸ τῶν . . . κάλπων*. Das letztere Wort verbessert Meurs. Gr. fer. *καρπῶν*, das erstere ändert er ohne Noth in *χλοεία*. Palmerius möchte das Choesfest (*χοαί*) darunter verstehen, und von *κάλπων κάλπα* oder *κάλπος* (Trinkgeschirr) unverändert lassen. Corsini F. A. II p. 377 füllt die Lücke durch das Wort *χλωρῶν* aus.

[5]) Lysias in der Vertheidigung gegen Bestechung und Suidas v. *πύθιον*.

den Lacedämoniern selbst ein Tänzer (*σκιαστής*)[1]), und Pindar[2]) nennt ihn *ὀρχηστής*. — Je zwei Tribus stellten einen Chorbesorger (*χορηγός*) auf, wie für die Dionysien im Anthesterion ein jeder Tribus einen[3]), und die Oberaufsicht führte der Archon Eponymos mit den Epimeleten[4]). Das Gesetz des Euegoros redet daher von der *πομπή* und dem *ἀγών* der Thargelien.

Wie in den Thargelien das Gedächtniss der Geburt der Zwillingsgötter auf Delos erneuert wurde, so ist wahrscheinlich daher das Fest selbst nach Athen gekommen; wenigstens wird uns berichtet[5]), dass es dem delischen Apollon galt. In der attischen Pflanzstadt Milet wurde es gleichfalls gefeiert[6]), wobei grosser Aufwand, namentlich an Wein, gemacht wurde[7]). Ebenso in Paros[8]).

Attika bezeichnete seine religiöse Verbindung mit Delos durch eine regelmässige Wallfahrt nach diesem Eiland, welche Feierlichkeit *τὰ Δήλια* genannt wurde. Erysichthon, der Sohn des Cekrops, soll sogar das Heiligthum in Delos zur Zeit Mosis gegründet haben[9]); wiewohl der umgekehrte Weg des religiösen Zusammenhanges wahrscheinlicher ist. Erysichthon scheint durch seinen Eifer für die apollinische Religion in Streit mit der alten gerathen zu seyn, und wurde dafür von Deo (Gäa) durch einen verzehrenden Hunger gestraft. Theseus soll bei seinem Abgang nach Kreta im Fall glücklicher Heimkehr das Gelübde einer periodischen Wallfahrt nach Delos gethan haben[10]), und er selbst landete von Kreta aus daselbst und führte um den Altar des

---

[1]) Schol. Lycophr. 561. Gori Inscr. T. I p. 4.

[2]) Pind. frgm. incert. LIV p. 109 Heyne.

[3]) Ulpianus zu Demosth. gegen Leptines.

[4]) Pollux VIII, 89. [5]) Athen. X, 24.

[6]) Hesych. v. *Θαργήλια*. [7]) Parthenius Erotic. IX.

[8]) Archiloch. fr. Liebel p. 257.

[9]) Euseb. Chron. P. II p. 105 (wo einige Hdschr. Delphi haben), Syncell. p. 112 B, Cedren. p. 67 C. Nach der Sage der Delier haben zwei hyperboreische Jungfrauen, Hyperoche und Loodike, nebst fünf Männern ihre Heiligthümer gebracht, Herod. IV, 33. Von Erysichthon leitete man sogar ein altes Denkmal (*ξόανον*) in Delos ab, Plut. fragm. 10 p. 291.

[10]) Platon Phaedon. p. 58 B.

Apollon mit seinen geretteten Jünglingen und Jungfrauen einen Reigentanz auf, worin er die Umkreise und Verschlingungen des kretensischen Labyrinthes nachgeahmt haben soll. Die Delier behielten diesen Reigen bei und nannten ihn Kranich, wobei sie den Apollon-Altar mit Geisseln peitschten [1]). Er wurde bald von Männern, bald von Knaben, bald von Mädchen aufgeführt [2]). Jenes Schiff des Theseus (*τριακόντορος*) wurde als ein denkwürdiges Werkzeug des Staatswohles bis auf die Zeiten des Demetrius Phalereus zu Athen aufbewahrt, immerfort ausgebessert im Stand erhalten und zur Wallfahrt nach Delos gebraucht [3]).

Die von Athen ausgegangenen Ioner haben in Kleinasien die alte Sitte beibehalten und gemeinschaftlich mit den umliegenden Inselbewohnern mit Weibern und Kindern religiöse Zusammenkünfte auf Delos, wie zur Zeit des Thucydides die Ephesia, gehalten, und gymnastische und musikalische Wettkämpfe aufgeführt, wozu die einzelnen Städte Chöre abordneten [4]). Delische Mädchen bezauberten durch ihren Gesang. Die Hymne auf Apollon von einem Homeriden aus Chios, woraus wir diese Nachricht schöpfen (v. 147), mag bei Gelegenheit dieser Wallfahrt der Ioner gedichtet und gesungen worden seyn. Der Rhapsode wendet sich sogar v. 169 an die dasigen Mädchen mit der Frage: welcher Sänger ihnen am besten gefalle, und er lässt sie antworten: ein blinder Mann, der in Chios wohne. Von dem blinden Homer hat dann der Barde wahrscheinlich nach dem der Ehre Apollons gewidmeten Eingang ein Stück aus der Iliade oder der Odyssee vorgetragen. Thucydides sagt a. a. O.: »Die Inselbewohner und die Athener schickten die Chöre mit Opfern.« Somit war Delos ein religiöser Mittelpunkt für die Mutterstadt und ihre Colonisten, welche hier vor dem Angesicht ihres Nationalgottes sich ihrer gemeinsamen Abkunft bewusst blieben; sowie die Abgeordneten der tributpflichtigen Staaten sich an den städtischen Dionysien in Athen versammelten und ihre Abgaben entrichteten.

[1]) Dikäarchus bei Plut. in Theseo. Schol. ad Callim. h. in Del. v. 316.

[2]) Thucyd. III, 104. Demosth. Strabo X.

[3]) Plat. l. c. Plut. in Theseo c. 23.

[4]) Thucyd. III, 104. Dionys. Perieg. 527.

Politische und religiöse Gemeinschaft war im Alterthum unzertrennlich. Pisistratus reinigte auf Veranlassung eines Orakelspruches Delos, indem er alle Leichname im Umkreis, so weit man vom Apollotempel aus sehen konnte, ausgraben und an einen andern Ort der Insel verbringen liess [1]). Diese Reinigung setzt ein Bedürfniss voraus, welches sich aus der fortdauernden Feier der Delia am besten erklären lässt. Die Athener wurden selbst die Tempelherren, verwalteten bereits Ol. 86, 3 das Eigenthum des delischen Tempels und ernannten Amphiktyonen zu diesem Behufe [2]). Durch die Zeitumstände, ohne Zweifel die Perserkriege, trat eine Störung ein, und die Wettkämpfe unterblieben mit dem meisten Uebrigen, wie natürlich, bis die Athener Ol. 88, 3 auf Geheiss des Orakels das Kirchweihfest feierlich wiederherstellten, zuvor aber Delos reinigten, indem sie alle Leichen auf der ganzen Insel ausgraben liessen und befahlen, dass hinfort niemand mehr auf ihr sterben oder geboren werden solle, sondern auf der nahe liegenden Insel Rhenia [3]). Von nun an feierten sie erstmals die Delia als Pentaëteris, sagt Thucydides, den Wettkampf und das Pferderennen, das zuvor nicht stattfand. Daher zählt Pollux (VIII, 9, 107) zu den pentaëterischen Opfern, welche das Staatscollegium der Zehn (ἱεροποιοί) brachte, auch das nach Delos, und Corsini (F. A. II p. 321) setzt es daher in das dritte Olympiadenjahr, in welches auch die panathenäische Pentaëteris fiel. Nun aber sagt Platon (Phaedon. p. 58 B) nicht nur von Theseus, er habe jedes Jahr eine Theorie nach Delos im Fall glücklicher Verrichtung in Kreta gelobt, sondern auch, man sende sie noch jetzt alljährlich dem Gotte; was gleichfalls bei Plutarch zu lesen ist. Man kann nicht wohl annehmen, dass die vierjährige Feier von Ol. 88 nachgehends in eine einjährige verwandelt worden sey; sondern wie die Panathenäen alle vier und zugleich alle Jahre gefeiert worden sind, so scheint auch das grössere mit Wettkämpfen aller Art verbundene Fest auf Delos pentaëterisch, das kleinere alljährlich gewesen zu seyn.

---

[1]) Herod. I, 64.

[2]) Böckh Staatshaush. der Ath. II S. 83.

[3]) Thucyd. a. a. O.

Die Delia fielen in den Frühling[1]); Corsini (F. A. II p. 320 sq.) berechnet die Zeit annähernd genauer. Sokrates wurde den 6. Thargelion Ol. 77, 3 (7. Mai) geboren und starb etwas über 70 Jahre alt unter dem Archon Laches Ol. 95, 1; den Tag vor seiner Verurtheilung fing die Theorie nach Delos damit an, dass der Apollonpriester das Hintertheil des Theseusschiffes bekränzte, der Vollzug des Todesurtheiles wurde gesetzmässig verschoben, bis das Schiff nach 30 Tagen zurückkam[2]). Hieraus folgt, dass die Abfahrt und die Rückkehr des Schiffes zwischen den 6. Thargelion und letzten Skirophorion fallen musste, so lange noch jener Archon im Amte war. Platon sagt a. a. O.: »es ist Sitte in dieser Zeit die Stadt zu reinigen, und niemand hinzurichten, bevor das Schiff nach Delos gekommen und wieder hierher zurückgekehrt ist.« Die Reinigung geschah, wie wir gesehen, am 6. Thargelion, und die Absendung des Schiffes scheint mir in Verbindung mit den Thargelien selbst gestanden zu seyn. Wenn es am 7ten bekränzt wurde und Tags darauf die Verurtheilung erfolgte, so war der 8. Skirophorion (27. Mai) der muthmassliche Todestag des Sokrates. Es war nach dieser Untersuchung ein schöner Festzusammenhang, wenn der delische Apollon an den Thargelien in Athen durch Chöre gepriesen und gleichzeitig das alte Staatsschiff in seinen ursprünglichen Wohnsitz nach Delos abgeordnet wurde, um ihm auch da denselben Tribut der Verehrung zu bringen. Was wir Th. I S. 175 von der religions-geschichtlichen Verbindung von Delos, Athen und Delphi nachgewiesen haben, fand in den Festen seine Anerkennung und bleibenden Ausdruck. — Die abgeordneten Wallfahrer, welche die Opfer nach Delos überbrachten, hiessen *θεωροί* oder bestimmter *δηλιασταί*[3]) und ihr Vorsteher *ἀρχιθέωρος*[4]). Die Wallfahrt hiess *θεωρία* und das Schiff *θεωρίς*[5]) oder *δηλιάς*[6]). Bei der Rückkehr lief das Volk dem Schiffe entgegen und bewillkommte die Wallfahrer[7]).

---

[1]) Plut. in Nicia.

[2]) Plat. Phaedon. p. 58. Xenoph. Memor. Socr. IV, 8, 2.

[3]) Harpocration s. v. [4]) Andocides in or. *περὶ μυστηρίων.*

[5]) Callim. h. in Del. v. 314.

[6]) Diodor. XIII. Plutarch. passim.

[7]) Eurip. Hippolyt. v. 792 das. Schol.

Das Spätjahrs-Dankfest, Pyanepsia genannt, dem Apollon zu Ehren [1]), fiel auf den 7. Pyanepsion (10. October)[2]). Der ursprüngliche attische Name dieses Festes scheint *Ποιανοψία* gewesen zu seyn, von den übrigen Griechen *Πανοψιά* genannt, weil man alle Früchte daran sah (*ὅτι πάντας εἶδον καρποὺς τῇ ὄψει*)[3]). Den spätern Namen *Πυανέψια* leiteten die Etymologen von den daran gekochten und gegessenen Bohnen ab, welche die Alten *πύαμοι* anstatt *κύαμοι* geheissen haben sollen [4]). Es war das Schlussfest der Erzeugnisse des Jahres, man konnte daran einen viel grössern Reichthum als an den Thargelien aufweisen, und viel bunter und üppiger die mit Wolle umwundenen Oelzweige schmücken, Knaben, deren beide Eltern noch bei Leben waren, trugen sie, Trankopfer darauf ausgiessend, mit den Worten: „Der heilige Zweig trägt Feigen und Speckkuchen (wörtlich fette Brode) und Honig im Napf und Oel sich zu salben und einen Becher voll ungemischten Weins, um trunken davon zu schlafen.“ [5]). Das Volk stimmte in diesen Festgesang ein [6]). Weisse und rothe Bänder hingen an dem Zweig herab; an der Pforte des Apollontempels wurden sie aufgehängt, und nach dem Feste hing man sie an den Hausthüren auf [7]). Aepfel und Birnen, als die nicht wohl daran befestigt werden konnten, waren nicht unter den eingebundenen Früchten [8]).

Ein anderes Festopfer wurde dem Apollon in dem zweiten attischen Monat Metageitnion, der in unsern August und September fällt, dargebracht. Der Gott hatte den Beinamen *μεταγείτνιος* vom Ausziehen [9]), und die Festlichkeit hiess *Μεταγείτνια* [10]). Die Veranlassung war die Auswanderung der Bewohner des attischen Be-

---

[1]) Suidas s. v.

[2]) Apollonius bei Harpocrat. und Hesych. s. v.

[3]) Lykurgus in der Rede gegen Menesächmus bei Harpocrat. s. v.

[4]) Harpocrat. s. v. Pollux VI, 9. Eustath. ad Il. χ′, 495. Athen. IX.

[5]) Eustath. l. c. Suidas und Etym. M. v. *εἰρεσιώνη*.

[6]) Clem. Strom. IV.

[7]) Eustath. l. c. Etymol. M. v. *εἰρεσιώνη*. Schol. Aristoph. Equ. v. 729. Plut. v. 1055.

[8]) Strabo I. [9]) Schol. Thucyd. II, 15.

[10]) Harpocrat. und Suidas v. *μεταγειτνιών*.

zirkes Melite nach Diomea[1]). — Der dritte attische Monat Boedromion hatte seinen Namen von dem darin gehaltenen Gedächtnissfest *Βοηδρόμια*, weil Xuthus einst den Athenern wider die Chalcidenser von Euböa zu Hülfe kam (*βοηδρόμησε*), worauf er die Königstochter des Erechtheus Kreusa ehelichte, oder weil Ion, der Sohn des Xuthus, den Athenern im Kriege gegen Eumolpus und die Eleusinier Hülfe leistete[2]). Jene oder diese Hülfleistung und die in alle Folgezeit wichtige Ankunft der Hellenen unter Xuthus, wodurch das pelasgische Volk von Attika, bisher Kranaer oder Kekropiden genannt[3]), zu einem hellenisch ionischen wurde, war einer besondern Festfeier werth, welche überdiess auf einen Gott zurückgeführt worden ist, nemlich auf Apollon, welcher gerade den Beinamen *βοηδρόμιος* führte[4]), und vermittelst des Ion ein Stammgott (*πατρῷος*) der Athener wurde (s. oben). Das Fest wurde noch zu Plutarchs Zeiten gefeiert.

§. 66.

Feste der Artemis in Athen.

Artemis hatte in drei attischen Gauen drei Feste, nemlich als die Munychia, die Brauronia und die Chitonia. Von dem ersten Feste hat der attische Monat Munychion seinen Namen, auf dessen sechszehnten Tag (14. April) dasselbe fiel[5]). Da an diesem Tage in den Mondmonaten Vollmond war, so zeigte das Opfer ein Abbild davon. Es bestand in runden Kuchen, an deren Umkreis brennende Lichtchen befestigt waren, die daher auch *ἀμφιφῶντες*

---

[1]) Plut. de exilio VIII p. 372.

[2]) Etym. M. und Suidas v. *βοηδρομεῖν*, vgl. mit Eurip. Ion 58. 296. Philochorus im 2ten Buch von den Festen bei Harpocrat. v. *Βοηδρόμια*. Plutarch in Theseo findet den Grund des Festes darin, weil Theseus im Monat Boedromion nach vorheriger Andacht zu Apollon die Amazonen bezwungen habe.

[3]) Herodot. VIII, 44.

[4]) Etym. M. v. *βοηδρομιών*. Callim. h. in Apoll. v. 69.

[5]) Plut. de glor. Athen. c. 7. Suidas v. *ἀνάστατοι*.

hiessen[1]). Ueber die Beziehung der Artemis zum Monde im alten Volksglauben vergleiche man Th. I S. 200 und Aeschylus (frgm. 209), welcher sie schon als Mondgöttin auffasst. — Die Brauronia hatten ihren Namen von dem der Göttin insbesondere geweihten Gau Brauron, und wurden alle vier Jahre gefeiert. Das Priestercollegium der Zehn (*ἱεροποιοί* genannt) verrichtete an diesem Feste das Opfer[2]), welches in Ziegen bestand[3]). Als der Göttin des Wohlklangs huldigten ihr dabei die Rhapsoden durch Absingung der Iliade[4]). Sowohl hierin als in der Betheiligung der öffentlichen Opferer und in der vierjährigen Periode sehen wir einen Festzusammenhang mit den Delia. Zugleich war es ein sittiges Mädchenfest, wovon weiter unten die Rede seyn wird. — In dem attischen Gau Chitone wurde der Artemis noch ein Fest gefeiert[5]), von dessen Beschaffenheit wir aus den Nachrichten, wie es in der Fremde damit gehalten wurde, einigermassen schliessen können. In Syrakus nemlich kannte man der Artemis Chitonia zu Ehren einen eigenthümlichen Tanz und Flötenspiel[6]). Hiermit also wurde die Freundin der Reigen geehrt.

Wenn im ersten Feste Artemis als Mondgöttin, im zweiten als strenge taurische Jungfrau und im dritten als Freundin der Tonkunst und des Tanzes verehrt wurde, so hatte sie ausserdem in der Eigenschaft als Jägerin ein Fest der Hirschjagd, Elaphebolia genannt[7]), welches wir wohl für ein attisches Fest ausgeben können, da der neunte attische Monat den Namen Elaphebolion führt. Sogar die Stätte dieses Festes lässt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit näher bestimmen. Am Ufer des Ilissus hatte ein Ort von der Jagd den Namen Agrä, und Artemis, die da zuerst gejagt haben soll, einen Tempel[8]). An diesem haftete, wie es scheint, jene Feierlichkeit, von welcher sparsame Kunde auf uns gekommen ist. In Phocis

---

[1]) Apollodor bei Suidas l. c. Philochorus bei Athen. p. 645. Pollux VI, 75. Hesych. und Etym. M. v. *ἀμφιφῶν*.

[2]) Pollux VIII, 9, 107. [3]) Hesych. v. *Βραυρών*.

[4]) Hesych. l. c.

[5]) Callim. h. in Dian. v. 225. Schol. Call. h. in Iovem.

[6]) Athen. XIV. Epicharm. Sicul. ap. Steph. B. v. *Χιτώνη*.

[7]) Plut. Qu. symp. V, 4, 1.

[8]) Plat. Phaedr. p. 229 C. Paus. I, 19, 6.

wurde dasselbe, Ἐλαφοβόλια genannt, hoch gefeiert, und damit das Gedächtniss eines über die Thessaler erfochtenen Sieges bei Hyampolis verknüpft[1]). Eines Kuchen von Fett, Honig und Sesam, wovon man an den Elaphobolien Gebrauch machte, Hirsch (ἔλαφος) genannt und wahrscheinlich in Hirschgestalt geformt, wird erwähnt[2]). — Von dem aus Euböa herüber genommenen Artemisfeste Amarysia in dem attischen Gau Athmone s. unten.

§. 67.

Feste der Demeter in Athen.

Der Demeter hielten die Athener eine Saat- und Dreschfeier, die erste zu Anfang der Aussaat im Pyanepsion, die daher Proërosia (προηροσία von πρό und ἀρόω pflügen, nemlich θυσία)[3]) oder in der Mehrzahl προηροσίαι[4]), oder προηρόσιον[5]) oder in der Mehrzahl προηρόσια (nemlich θύματα)[6]), auch synkopirt πρηροσία oder im Munde des Volkes προακτούρια[7]) hiess. Die Veranlassung soll eine Theurung in Griechenland gewesen seyn, zu deren Abwendung der pythische Gott die Athener geheissen habe, bei der Bestellung der Saat für alle Griechen jenes Opfer zu begehen[8]). Es war allem Anschein nach ein wirkliches gottesdienstliches Pflügen, und zwar machte man die Ceremonie des Pflügens an drei Orten (τρεῖς ἀρότους ἱερούς): in Skiron, auf dem rharischen Felde und unter der Burg (ὑπὸ πόλιν) bei dem sogenannten Buzygion[9]). Man

---

[1]) Plut. de virtut. mulier. c. 2. [2]) Athen. XIV, 55.

[3]) Hyperides in der delischen Rede bei Harpocrat. s. v.

[4]) Suidas s. v. [5]) Schol. Aristoph. Equ. 729.

[6]) Hesych. s. v. [7]) Hesych. s. v.

[8]) Schol. Aristoph. Equ. Suidas v προηροσίαι. Aristides in extrema Panathen. Liban. Declam. XIX. Lycurgus c Menesaechmum. Euripides in Suppl. spielt auf diese Feier an.

[9]) Plut. praec. conjugal. T. VII p. 425. Ich zweifle nicht, dass dieses Pflügen den Haupttheil des Festes Proerosia war, obgleich aus Plutarch der Zusammenhang beider Festlichkeiten nicht hervorgeht.

wollte damit das Geschäft des Landmanns, wann er die Saat bestellte, der göttlichen Obhut befehlen.

Das Dresch- oder Tennenfest hat von der Tenne (ἄλως) den Namen Haloa (ἁλῶα) und wurde zu Athen im Monat Poseideon gefeiert[1]), also in der Zeit, da sich auch unsere Landleute mit Dreschen beschäftigen; wesswegen an der Richtigkeit dieser Angabe um so weniger zu zweifeln ist. Nach Pausanias, den Eustathius (ad Il. α') anführt, wurde dieses Fest der Demeter, die daher auch den Beinamen ἁλωάς hatte, und dem Dionysos zu Ehren gehalten. Es wurde namentlich in Eleusis gefeiert und stand vielleicht mit den dasigen Dionysien in Verbindung. Die Priesterin der Demeter hatte das Opfer zu verrichten; es war aber nicht erlaubt Opferthiere zu schlachten[2]). Desswegen wurde der Hierophant Archias verurtheilt, weil er an den Haloen einer Hetäre zulieb in Eleusis ein Opferthier schlachtete. Die Feier bestand nach Eustathius hauptsächlich darin, dass man die Erstlinge von der Tenne nach Eleusis als dem Sitze der Geberin trug und hier davon Gebrauch machte (καταχρᾶσθαι), sey es auf dem Opferherde oder durch Genuss. — Noch wird ein Fest der Demeter zu Athen erwähnt[3]), wovon wir nur den Namen Epiklidia kennen. — Von dem Frauenfeste der Thesmophorien, mit Rücksicht auf Ackerbau und feste Wohnsitze, werden wir unten bei Argos reden.

Wenn die Thargelia und Pyanepsia Dankfeste des Apollon für alle Erzeugnisse des Jahres waren, so waren insbesondere für die und nach der Getreideerndte die Thalysia der Demeter gewidmet[4]), bei welchem Gottesdienst zugleich Dionysos betheiligt war[5]). Wir wissen zwar nicht bestimmt, dass dieses Fest zu Athen begangen wurde: wo die siebente Idylle Theokrits spielt, sey es auf der Insel Kos nach der Meinung des Scholiasten und Müller's, oder in Sicilien nach der Ansicht des Heinsius, Manso und Hermann (opusc. V p. 79), da wurden die Thalysia der Demeter gehalten (v. 4. 31).

---

[1]) Philochorus bei Harpocrat. s. v. Alciphron in ep. Thaidis ad Thessalam I, 33. II, 3 das. Bergler und Wagner S. 312 und 186. Himerius orat. VIII, 3 p. 544.

[2]) Demosthen. in Neaeram §. 116. [3]) Hesych. v. ἐπικλείδια.

[4]) Etym. M. v. θαλύσια. [5]) Menander der Redner περὶ λαλιᾶς.

§. 68.

Feste des Dionysos in Athen.

Die Dionysien wurden in Athen auf Geheiss des Orakels eingeführt[1]), und hiessen in der Tempelsprache *Θεοίνια* (und zwar sowohl die städtischen[2]) als die ländlichen)[3]), woher Dionysos selbst *θεοίνιος* genannt wurde[4]), ferner *Ἰοβάκχεια*[5]) oder *Βάκχεια*[6]). Wenn irgendwo, so ist es hier nöthig, die Zeugnisse der Alten von den harmonistischen Vorstellungen, die sich die Neuern daraus bilden, gesondert aufzuführen, um sich ein eigenes gründliches Urtheil zu bilden. Der älteste Gewährsmann ist Thucydides, welcher zwei Dionysosfeste gelegentlich erwähnt. Er nennt II, 15 unter andern Tempeln ausserhalb der Burg von Athen in dem südlichern Theil der Stadt *τὸ ἐν Λίμναις Διονύσου, ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι.* Genauer redet von diesem Feste Apollodor[7]): *φησὶ δὲ Ἀπολλόδωρος Ἀνθεστήρια καλεῖσθαι κοινῶς τὴν ὅλην ἑορτὴν Διονύσῳ ἀγομένην, κατὰ μέρος δὲ Πιθοιγίαν, Χόας, Χύτραν . . . Ἦν δὲ ἑορτὴ Διονύσου ληναίου.* Sowohl was den Ort als die Zeit betrifft, so stehen andere Schriftsteller mit Thucydides in Uebereinstimmung: in Limnä wurde auch nach Aristophanes (Frösche v. 217) das Chytrenfest gefeiert, eben hier nach Hesychius (v. *λιμναγενής*) die Lenäen: *Λίμναι ἐν Ἀθήναις τόπος ἀνειμένος Διονύσῳ, ὅπου τὰ Λήναια ἤγετο.* Auf den 11. Anthesterion (8. Februar) fiel nach Plutarch (Symp. IX qu. 10. III qu. 7) der erste Tag der Anthesterien, die *Πιθοιγία*, der zweite Tag, die Choes, nach Demosthenes[8]) auf den 12. Anthesterion, der daher auch schlechthin bei Hesychius (v. *δωδεκάτη*) der zwölfte hiess, und der dritte, *Χύτροι*, nach Philochorus von den Festen[9]) auf den 13. Anthesterion. Die

---

[1]) Demosth. in Midiana. [2]) Demosth. gegen Neär. p. 1371.

[3]) Harpocrat. v. *Θεοίνια· κατὰ δήμους Διονύσια.*

[4]) Hesych. v. *Θεοίνια.* [5]) Demosth. a. a. O.

[6]) Plut. adv. Colot. Hesych. s. v.

[7]) Beim Schol. Aristoph. Acharn. 961.

[8]) Bei Harpocrat. v. *Χόες.* Philyllius verfasste ein Lustspiel unter dem Titel der Zwölfte: Pollux X, 70.

[9]) Bei Harpocrat. s. v. und Schol. Aristoph. Acharn. v. 1076.

andere Stelle des Thucydides (V, 19 f.) redet von einem am 25. Elaphebolion (Ol. 89, 3) geschlossenen Bündniss am Ende des Winters mit Eintritt des Frühlings bald nach den städtischen Dionysien (ἐκ Διονυσίων εὐθὺς τῶν ἀστικῶν). Im Allgemeinen unterscheidet der Scholiast des Aristophanes (Acharn. v. 504) zweierlei Dionysien, woran die dramatischen Dichter um den Preiss wetteiferten: Ὁ τῶν Διονυσίων ἀγὼν ἐτελεῖτο δὶς δι' ἔτους· τὸ μὲν πρῶτον ἔαρος ἐν ἄστει, ὅτε οἱ φόροι Ἀθήναζε ἐφέροντο, τὸ (δὲ) δεύτερον ἐν ἀγροῖς, ὅτε ξένοι οὐ παρῆσαν Ἀθήνησι· χειμὼν γὰρ λοιπὸν ἦν. Er versteht unter den ländlichen im Winter die Lenäen, weil er die Worte des Komikers οὔπι ληναίῳ τ' ἀγών auslegt. Ausdrücklich sagt diess der Scholiast zu v. 202 und Apollodor[1]): Λήναιος ἀγὼν Διονύσου ἐν ἀγροῖς ἀπὸ τοῦ ληνοῦ· Ἀπολλόδωρος ἐν τρίτῃ χρονικῶν. Die städtischen Dionysien setzt auch Schol. Aristoph. Vögel v. 683 in den Frühling. Das Gesetz des Euegoros[2]) setzt drei Dionysosfeste mit Processionen, wobei sich die Schauspieldichter betheiligten, neben einander: Ὅταν ἡ πομπὴ, ἢ τῷ Διονύσῳ ἐν Πειραιεῖ, καὶ οἱ κωμῳδοὶ καὶ οἱ τραγῳδοὶ, καὶ ἡ ἐπὶ Ληναίῳ πομπὴ, καὶ οἱ τραγῳδοὶ καὶ οἱ κωμῳδοὶ, καὶ τοῖς ἐν ἄστει Διονυσίοις ἡ πομπὴ, καὶ οἱ παῖδες καὶ ὁ κῶμος καὶ οἱ κωμῳδοὶ καὶ οἱ τραγῳδοί. Ebenso werden dreierlei Dionysien vom Scholiasten des Aeschines[3]) aufgeführt: Διονυσίων ἑορτὴ Ἀθήνησιν ἦγετο, τὰ μὲν κατ' ἀγροὺς μηνὸς Ποσειδεῶνος, τὰ δὲ Λήναια μηνὸς ληναιῶνος, τὰ δ' ἐν ἄστει ἐλαφηβολιῶνος[4]). Johann Tzetzes zu Hesiods Werken verlegt die Pithoigia in den Lenäon.

Nach dieser Grundlegung wenden wir uns zu den verschiedenen Ansichten der Gelehrten. Da die Lenäen, die Anthesterien, die ländlichen und die städtischen Dionysien von den Alten genannt

---

[1]) Bei Stephan. Byz. v. Λήναιος.

[2]) Bei Demosth. g. Mid. p. 517.

[3]) Reiske Reden Bd. III p. 729.

[4]) Ebenso Hesych. v. Διονύσια, wo Λήναια statt κλαῖα zu verbessern ist, ferner das rhetorische Wörterbuch p. 235, 6, wo sich der alte Monat Lenäon erklärt findet, indem es heisst: τὰ δὲ Λήναια γαμηλιῶνος (wie auch Proklus zu Hesiod die Lenäen in den Gamelion setzt), und endlich Schol. in Plat. remp. p. 407 Bekker, der aber eine andere Erklärung gibt: τὰ δὲ Λήναια μηνὸς μαιμακτηριῶνος.

werden, und doch nirgends von viererlei, sondern nur von zweierlei oder dreierlei Dionysien die Rede ist, so war es begreiflich, dass man die Lenäen bald den ländlichen Dion., bald den Anthesterien gleich setzte. Jener Ansicht waren Scaliger (de emend. temp. p. 29), Casaubonus, Petitus, Palmerius und Spanheim; Selden (ad Marm. Oxon. p. 166 sqq.) dagegen, Ruhnken in dem Anhang zum Hesychius und Barthelemy verlegen die Lenäen in den Monat Anthesterion, ebenso Corsini (F. A. II p. 328), welcher den Lenäon für den Anthesterion hält. Der Letzte ist daher der Meinung, dass die Lenäen auf die Tage der Anthesterien selbst fielen oder eher auf das Chytrenfest unmittelbar folgten, weil Diogenes III, 56 und Athenäus IV, 1 die Lenäen und die Chytren unterscheiden. Da aber nur drei Tage des Anthesterienfestes aufgeführt werden, so zog Spalding [1]) vor, den Choestag für die Lenäen anzunehmen, wobei er sich besonders auf die Acharner des Aristophanes berief, wornach damals v. 960 der Lenäentag und v. 1209 das Choesfest gewesen sey. Böckh dagegen hat in einer Vorlesung der Berliner Akademie im Jahr 1817 „vom Unterschiede der attischen Lenäen, Anthesterien und ländlichen Dionysien“ bewiesen, dass Lenäon der alte Name für den Gamelion sey, und gründet hauptsächlich darauf die Ansicht von den Lenäen als eines eigenen Festes. Man hält seitdem die Sache für abgemacht und nimmt vier Dionysosfeste an. Ich erlaube mir den Gegenstand einer neuen Prüfung zu unterwerfen.

Vorerst ist es auffallend, dass da, wo man der Vollständigkeit wegen die Anführung von vier Dionysosfesten erwarten sollte, die Anthesterien ausgelassen sind, die gleichwohl nach Hesychius (v. *Ἀνθεστ.*) Dionysien, ja nach Thucydides die ältern Dionysien waren und hiessen. Wie der Scholiast des Aeschines und seine Genossen nur von ländlichen Dionysien, Lenäen und städtischen Dionysien wissen, so redet das Gesetz des Euegoros von Dionysosprocessionen im Piräeus (welche Dionysien, wie Böckh anerkennt, zu den ländlichen gehörten), im Lenäon und in dem Asty. Ebenso verrechnet eine attische Inschrift von Ol. 111, 3 [2]) das eingenommene Hautgeld an den Dionysien im Piräeus, den D. im Lenäon, den Asklepiea und

---

[1]) In den Abh. der Berliner Akad. v. 1804—1811, hist. philolog. Cl. S. 74.

[2]) C. Inscr. Gr. n. 157 und bei Böckh Staatsh. d. Ath. II S. 112.

den Dion. im Asty. Wo bleiben die Anthesterien, wenn sie nicht mit einem dieser Feste zusammenfielen?

Am meisten logisch erscheint die allgemeine Unterscheidung des Scholiasten des Aristophanes von städtischen und ländlichen Dionysien, womit Apollodor übereinstimmt, wenn er den lenäischen Wettstreit auf das Land versetzt. Dagegen ist es unlogisch, mit dem Scholiasten des Aeschines und seines Gleichen von Festen auf dem Lande, in der Stadt und ausserdem von einem dritten zu reden, als wäre es weder auf dem Lande noch in der Stadt. Viel besser setzt das Gesetz des Euegoros den städtischen nicht die ländlichen Dion. überhaupt, sondern zwei Gattungen ländlicher Dionysien, die im Piräeus und im Lenäum, entgegen. Böckh beruft sich zwar S. 20 hinsichtlich der Entgegensetzung der städtischen Dionysien und der Lenäen auf den herkömmlichen Sprachgebrauch, ohne dass die letztern darum ausserhalb der Stadt gefeiert worden wären; allein der Sprachgebrauch müsste doch einen vernünftigen Grund haben. Er sagt, um den Scholiasten des Aeschines zu vertheidigen (S. 22): »das Lenäon war nicht auf dem Lande« (S. 20), es war ein Gau, aber ist Stadt geworden (S. 26). Allein Corsini (F. A. I p. 194 sqq.) beweist, dass unter den *δῆμοι* von Attika kein Unterschied war; die Städte Acharnä und Eleusis zählten so gut wie die andern zu den Demen. Zu den 166 Gauen, deren jeder eine besondere Gemeinschaft bildete und einen eigenen Demarchen hatte, gehörte auch das Lenäon. Corsini I p. 237 führt sowohl dieses als Limnä nach einander als zwei *δῆμοι* auf; es war aber nur Ein District, wie aus der Nachricht des Hesychius hervorgeht, dass die Lenäen in Limnä gefeiert worden, aus der des Apollodor, dass die Anthesterien (in Limnä) ein Fest des lenäischen Dionysos gewesen seyen, und Phanodemus [1]) nennt Ebendenselben den limnäischen Dionysos. Wenn Hesychius (v. *ἐπὶ Ληναίῳ ἀγών*) sagt: *ἔστιν ἐν τῷ ἄστει λήναιον*, so drückt er sich ungenau aus; denn nach Thucydides war der Tempel des Dionysos ausserhalb der Burg, diese Felsenburg aber, eine ringsum mit Häusern besetzte ebene Fläche (wo das Parthenon und der alte Tempel der Athene Polias standen) war das eigentliche Asty [2]), alles Andere gehörte, wenn

---

[1]) Bei Athen. XI p. 465 D.

[2]) Strabo IX p. 606. Pausan. I, 26, 6 von den ältesten Zeiten Athens redend: *ἐν τῇ νῦν ἀκροπόλει, τότε δὲ ὀνομαζομένῃ πόλει.*

man genau redete, zu den δῆμοι. Wenn es so in dem Gesetz des Redners Lykurg[1]) heisst, dass der Sieger in den Chytren das Recht zu Darstellungen in den Stadtdionysien erhielt (εἰς ἄστυ καταλέγεσθαι), so folgt aus diesem Gegensatz, dass Limnä nicht zum Asty zählte. Als die Athener Ol. 108, 2 die Niederlage der Phocenser vernahmen, beschlossen sie die Herakleen im Asty zu feiern (ἐν ἄστει θύειν)[2]), d. h. auf der Burg, weil sie sich ausserhalb derselben nicht sicher und ungestört glaubten. So gut als die Dionysien im Piräeus waren auch die in Limnä oder im Lenäon ländliche, welches der richtige allgemeine Ausdruck im Gegensatz zu den städtischen ist, ohne dass ich hiermit die Gleichzeitigkeit aller ländlichen Dionysien behaupte. Im Gegentheil ist es nicht unwahrscheinlich, dass die einzelnen Gaue verschiedene Zeiten vom Poseideon an zu ihren Kirchweihen wählten, um dem Zulauf zu verwehren, bis man im Elaphebolion auf der Akropolis den Schluss machte. Das aber ist sehr unwahrscheinlich, dass man in einem und demselben Gau Limnä zweierlei Dionysien zwei Monate nach einander, die Lenäen im Gamelion und die Anthesterien im Anthesterion, nach der Ansicht Böckhs gefeiert habe.

Ich lasse die Beweisführung Böckhs gelten, der Lenäon sei so viel als nachmals der Gamelion, auch nehme ich an, die Lenäen seyen ursprünglich in diesem Monate gefeiert worden, leugne aber die Schlussfolge, dass darum die Lenäen von allen andern Dionysosfesten verschieden seyen. Bedenkt man, dass jener Monatsname, der sich in Ionien erhalten hat, in Athen schon in alter Zeit sich veränderte, so wird die Beibehaltung eines Festes in diesem Monate, dem es den Namen gegeben hat, von vorn herein sehr zweifelhaft. Dass man aufhörte den Gamelion Lenäon zu heissen und ihm dagegen einen verhältnissmässig unbedeutenden Namen gab, lässt vermuthen, man habe zu gleicher Zeit die Lenäenfeier in einen andern Monat verlegt; obgleich die mechanisch abschreibenden Grammatiker sie im Lenäon lassen, ohne selbst zu wissen, was es für ein Monat ist. Der Grund der Verlegung in den mildern Anthesterion lag nahe, nachdem man anfing dramatische Vorstellungen zu geben und sie zuerst in Er-

---

Pollux IX, 40: ἀκρόπολις, ἣ καὶ ἄκραν ἂν εἴποις καὶ πόλιν, καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ θεοὺς ἀκραίους καὶ πολιεῖς.

[1]) Plut. Bd. VI p. 252 ed. Tubing.

[2]) Demosth. de fals. legat. p. 216.

manglung eines Theaters offen und auch nachher unter freiem Himmel hielt. Böckh ist besonders abgeneigt, die Lenäen, die noch im Winter gefeiert wurden, in den Anthesterion zu setzen, weil er diesen Monat seinem Namen nach für den Blüthenmonat hielt; allein er war gleichwohl ein Wintermonat, und der 11. Tag desselben fiel ordentlicher Weise auf den 8. Februar und konnte sogar bis zum 20. Januar (d. i. gregorianisch 15. Januar) zurückgehen.

Aus mehreren nicht undeutlichen Spuren erhellet die Gleichsetzung der Lenäen und Anthesterien. Nach Thucydides feierte man die ältern Dionysien am 12. Anthesterion in Limnä, hier hatte der Gott seinen ältesten und heiligsten Tempel [1]), desshalb auch λιμναγενής genannt [2]), nur an diesem Tage wurde der Tempel aufgethan. Der älteste Tempel des Gottes war aber bei dem Schauspielhaus (Lenäon) [3]), es war der Tempel des Dionysos Lenäos [4]) oder Limnäos [5]), und die Choes waren nach Apollodor ein Fest des Dionysos Lenäos. Wenn die Lenäen im Lenäon gefeiert wurden, so sagt Tzetzes dasselbe von dem Pithoigiafeste aus und mit demselben Rechte, sicher aus einer sehr alten Quelle; denn dieser von Hesiod (Werke v. 504) noch gebrauchte Monatsname war später nicht mehr üblich, und konnte also einem spätern Schriftsteller nicht in den Sinn kommen, wenn er ihn nicht in einem uralten Zeugen vorgefunden hätte. Böckh S. 18 f. sucht zwar aus Alciphron II, 3 und Suidas (v. τὰ ἐκ τῶν ἀμαξῶν) zu beweisen, dass man die Lenäen von den Choen, und aus Aelian (Thiergesch. IV, 43) und Hippolochus [6]), dass man die Lenäen von den Chytren unterschieden habe; diess mag eine Instanz gegen Spalding seyn, aber nicht gegen die Einerleiheit des Pithoigiatages und der Lenäen. Ich habe in der chronologischen Abhandlung S. 53 aus einer attischen Inschrift von Ol. 92, 3 nachgewiesen, dass man gerade am 11. Anthesterion die Diobelie verabreichte, und indem ich den verlassenen Weg Seldens wieder zu Ehren bringe, ja vermittelnd die frühere Ansicht Scaligers damit verbinde und die Lenäen den ländlichen Dionysien und den Anthesterien gleich setze, so berichtige ich

---

[1]) Der Redner g. Neära p. 1371, 4.
[2]) Hesych. s. v.
[3]) Paus. I, 20, 3.
[4]) Hesych. v. λήναιος.
[5]) Phanodemus bei Athen. XI p. 465 D.
[6]) Bei Athen. IV p. 130 E.

beide Ansichten dahin, dass ich die Lenäen nur für einen Theil der ländlichen Dionysien und ebenso für den ersten Tag der Anthesterien halte, der Pithoigia oder als der Theatertag von *λήναιον* Lenäa hiess. Hiermit wird nicht ausgeschlossen, dass man nicht das ganze Fest, welches einem Monat den Namen gab, wie später Anthesteria, so ursprünglich Lenäa hiess. Wenn die Ueberlieferung berichtet, die Lenäen wurden im Lenäon gehalten, so war wohl das ganze dreitägige Fest gemeint; als man aber auch an dem dritten Tage, an den Chytren, Dramen aufführte, so musste man den ersten Theatertag, die Lenäen, in engerm Sinne auffassen. Doch werden in einer attischen Inschrift von Ol. 111, 3[1]) unter den *Διονύσια ἐπὶ ληναίῳ* die Anthesterien überhaupt verstanden; umgekehrt sagt eben so allgemein Hesychius v. *Ἀνθεστήρια· τὰ Διονύσια.* Die Schauspiele an den Chytren sind im Laufe der Zeit abgegangen, und nach dem Verfasser des Lebens der zehn Redner hat Lykurg Gesetze über die Wiederherstellung des in Abgang gerathenen Wettkampfes der Komiker an den Chytren eingebracht. Es wäre unbegreiflich, dass je an dem grossen Anthesterienfeste in Limnä, wo das Theater gebaut war, die Dionysoskünstler nicht aufgetreten wären, wenn nicht die Lenäen, an welchen jederzeit das Theater geöffnet wurde, zu diesem Feste selbst gehörten. — Timäus[2]) und Diodor XIII, 103 setzen den Tod des Sophokles Ol. 93, 3, den er vor ungemessener Freude über den Sieg im Theater erlitten haben soll. In demselben Jahre an den Lenäen sind die Frösche des Aristophanes nach dem Verfasser der Didaskalien gegeben worden, zu welcher Zeit (v. 802) Sophokles und Euripides schon gestorben waren. Böckh (Gr. trag. Princ. p. 211) setzt daher das letzte Trauerspiel des Sophokles, die Antigone, in die ländlichen Dionysien, nachdem er aber später die Lenäen in den Gamelion verlegen zu müssen glaubte, so sieht er sich genöthigt[3]), weil die ländlichen Dionysien und die Lenäen ihm nun zu nahe zusammenkommen, das gut bezeugte Todesjahr des Dichters aufzugeben; eine Verlegenheit, über die wir glücklich hinwegkommen.

Schliesslich nehme ich den Hauptbeweis Ruhnkens aus den

---

[1]) Bei Böckh Staatshaush. der Athen. II Beil. VIII.

[2]) Bei Plut. Symp. VIII p. 717 C.

[3]) Vom Unterschied der Lenäen S. 57 f.

Archanern des Aristophanes auf, und benutze ihn zwar nicht in seinem und Corsinis Sinne, sondern für meine Ansicht von den ländlichen Dionysien und von dem Pithoigiafeste; denn Ruhnken hielt es für einen Widerspruch, dass die Lenäen ländliche Dionysien und zugleich Anthesterien seyen. Jenes Lustspiel wurde an den Lenäen gegeben (nach v. 503 und der Didaskalie), wie Böckh anerkennt und gegen Einwürfe erhärtet. Dieser Tag ist als die Gegenwart der dramatischen Handlung zu betrachten, und als beziehungsweise zukünftig die Dionysien, an welchen die Bundesgenossen aus den Städten kommen und die Tribute bringen, was an den städtischen Dionysien geschah. Die Hauptperson Dikäopolis geht nach dem auf seine Veranlassung mit den Lacedämoniern geschlossenen 30jährigen Frieden freudig zu den ländlichen Dionysien (*τὰ κατ' ἀγροὺς Διονύσια*), zum ersten Mal wieder nach 6 Jahren; so viele sind es gerade seit dem peloponnesischen Kriege vom Frühjahr Ol. 87, 1 bis zur Zeit des Stücks, Ende Winter Ol. 88, 3. Hierauf wird er als hochverrätherischer Friedensstifter vom Chor verfolgt. Gelegentlich ersehen wir aus diesem Stück, dass Einige schon damals an einen Frieden mit den Lacedämoniern dachten, aber desshalb verdächtigt wurden. Der Komiker improvisirt einen solchen zum voraus, um gemüthlich die Lenäen und Choen feiern zu lassen. Zwei Jahre hernach kam wirklich ein Waffenstillstand auf ein Jahr zu Stande[1]), und wieder zwei Jahre darauf ein 50jähriger Friede[2]). Der angefochtene Dikäopolis sagt in seiner Vertheidigungsrede, es sey jetzt Lenäenschauspiel, und eröffnet sodann für die ausgesöhnten Peloponnesier, Megarer und Böoter einen Markt, wo unter Anderm Krammetsvögel und Aale auf das nahe Fest feil geboten werden. Welches Fest dieses sey, verkündet sogleich der Herold, nemlich die Choen. Dikäopolis macht Anstalt, seine Krammetsvögel und Aale zu braten. Böckh lässt nun, um seine Meinung aufrecht zu erhalten, den Dikäopolis im Poseideon zur Feier der ländlichen Dionysien in seinen Gau heimgehen, dann im Gamelion die Lenäen und nach einem abermaligen Zwischenraum von einem Monate die Choes feiern. Aber bei der Feier der ländlichen Dionysien wird er vom Chor überrascht,

---

[1]) Thucyd. IV, 117.

[2]) Thuc. V, 20.

und gerade bei dieser Gelegenheit sagt er in seiner Vertheidigungsrede, es sey das Lenäenfest. Und wie werden die Vögel und die Fische sich einen Monat lang bis zu dem Choesschmaus gehalten haben? Oder briet sie Dikäopolis für die Zukunft? Unpassend wäre überhaupt die Erwähnung und Ankündigung des Choesfestes, wenn es erst nach vier Wochen eingetreten wäre. Ferner wenn es v. 202 heisst: *ἄξω τὰ κατ' ἀγροὺς εἰσιὼν Διονύσια*, so kann *εἰσιέναι* nicht bedeuten, wie Böckh S. 45 annimmt: in sein eigenes, auf der Bühne vorgestelltes Haus eintreten; denn nicht da, sondern öffentlich feierte man die Dionysien. Dikäopolis geht vielmehr in den grossen mit einer Mauer umgebenen Raum, *περίβολον*, hinein, wie der Ort Lenäon genannt wird, um hier, wo gerade das Stück spielt, die ländlichen Dionysien, nemlich das Lenäenfest zu feiern. Das sind die Dionysien, worauf er sich so freut, dass er v. 194 ausruft: *ὦ Διονύσια*, unter welchen der Scholiast ganz richtig die Lenäen versteht. Wenn nun das zugleich der Pithoigiatag war, auf welchen die Choes und die Chytri folgten (v. 999. 1070), so ist die Einheit der Zeit nach allen Kunstregeln beobachtet; nur die Volksversammlung zuerst und die Sendung des Amphitheos nach Lacedämon zu Friedensunterhandlungen geht als vorbereitende Einleitung des Dramas mehrere Tage vorher. Böckh dagegen lässt den Komiker so irre reden, dass Eine Verhandlung bei den ländlichen Dionysien und zugleich einen Monat später bei den Lenäen Statt hat, und dass er an dem Lenäenfest 4 Wochen vorher die Choes durch den Herold verkünden und schon daraufhin braten lässt.

Hiernach bitte ich den Leser die vorläufige Zeitbestimmung S. 26 f. abzuändern, welche aus dem Bewusstseyn hervorgegangen ist, dass nicht mehr als drei Dionysosfeste seyn können, deren Berichtigung aber während des Druckes sich mir durch neu angestellte Untersuchungen aufdrang.

Zu dieser kritischen Untersuchung füge ich noch eine chronologische. Der Scholiast des Platon (in remp. p. 407 Bekker) setzt nemlich die Lenäen in den Mämakterion, und der Scholiast des Aristophanes [1]) die Choes auf den 8. Pyanepsion. Am schnellsten ist

---

[1]) Schol. Arist. Acharn. v. 961: *ἐπετελεῖτο δὲ πυανεψιῶνος ὀγδόῃ, οἱ δὲ ἀνθεστηριῶνος δεκάτῃ.* Das letzte Wort ist wohl ein Schreibfehler statt *δωδεκάτῃ*.

geholfen, wenn man sagt, sie verdienen keine Beachtung; doch annehmlicher ist die Auskunft, welche alle die verschiedenen Zeugnisse zu benutzen, zu erklären und auszugleichen weiss. Nach Epiphanius (haeres. LI, 24), der fast hundertjährig im Jahr 404 n. Chr. starb, fiel der Anfang des attischen Mämakterion auf den 1. Januar und der 1. Metageitnion auf den 2. November, folglich der 1. Boedromion auf den 2. Dezember und der Mämakterion ging damals dem Pyanepsion vorher. Auch Suidas lässt den Mämakterion dem Januar entsprechen. Theodor Gaza, der im XV Jahrhundert einen Tractat de mensibus Atticis schrieb (Gronov. thes. IX) ist daher nicht so ganz im Unrecht, wenn er den Pyanepsion auf den Mämakterion folgen lässt, was freilich keine Anwendung auf frühere Zeiten findet. Von der gänzlichen Verschiebung des attischen Jahres haben wir noch frühere merkwürdige Beweise. Cicero (ad Attic. XV ep. 25) bittet den Atticus in Athen, ihm den Tag der Mysterien, an welchem man ehemals ein Sühnopfer gebracht habe, zu melden, damit er nicht an diesem Tage von böser Vorbedeutung die Seefahrt von Tusculum nach Athen unternehme. Dieser Tag war nach der Natur des Mondjahres beweglich und also dem Cicero nicht ganz bekannt; er gedachte aber am 31. Dezember abzureisen. Die kleinen Mysterien zu Ende des Anthesterion konnten demnach hier nicht gemeint seyn, die grossen scheinen nach wie vor am 15. Boedromion angefangen zu haben, dieser Tag aber damals in die zweite Hälfte des Dezembers gefallen zu seyn. Von Hadrian sagt Eusebius: *παραχειμάζων ἐν Ἀθήναις τὰ Ἐλευσίνια ἐποπτεύει.* Die Eleusinien, unter denen nie die kleinen Mysterien verstanden werden, und somit auch der Monat Boedromion fielen in der Kaiserzeit in den Winter. Zwei attische Inschriften [1]) verzeichnen die Gymnasiarchen von Monat zu Monat: Boedromion, Pyanopsion (sic), Mämakterion, Poseideon. So folgen sich die Monate in beiden, die erste ist vollständig, hat *ποσειδεῶνα A* und *ποσ. B*, lässt ohne Zeichen von Verstümmelung den Elaphebolion aus, und hat nach dem Skirophorion den Hekatombäon und Metageitnion, mit dem das Jahr schliesst. Wegen der in beiden vorkommenden Namen von Römern glaubt Corsini p. 175, dass sie aus der Kaiserzeit her-

---

[1]) Bei Spon. Popul. Attic. art. 4 und 104, auch bei Corsini F. A. II p. 171. 182.

rühren; die zweite hat den (13ten) Stamm Ἀδριανίς, ist also aus oder nach der Zeit Hadrians. Jedoch scheint das julianische Jahr, wegen des Poseideon A und B in der ersten Inschrift, noch nicht eingeführt gewesen zu seyn, wiewohl dieses scheinbare Schaltjahr nur zwölf Monate zeigt. Wir dürfen aus diesen Zeugnissen und Denkmalen die Schlussfolge ziehen, dass schon zu Ciceros Zeiten die attischen Monate im Vergleich mit dem julianischen Calender um ein Vierteljahr verschoben waren und das Jahr mit dem Boedromion anfing. Man war also wieder zu der Oktaëteris des Kleostratus und Harpolus zurückgegangen, wovon Scaliger p. 75 B sagt, dass die alten Griechen, wie die Römer, ihre Jahre mit dem Wintersolstitium begonnen haben. In der macedonischen Herrschaft war wahrscheinlich der Boedromion mit der Herbstnachtgleiche Anfang des attischen Jahres geworden und später ebenderselbe Monat, jedoch in den Neumond in der Nähe der Wintersonnenwende versetzt. Es konnte somit der 19. Boedromion, an welchem wahrscheinlich das Sühnopfer dargebracht wurde, auf das Ende des julianischen Dezembers fallen, an welchem Tage Cicero aus Aberglauben sich scheute die Reise anzutreten. — So war es noch nicht Ol. 130, aus welcher Zeit ich oben S. 57 ein Denkmal angeführt habe. Die Lenäen und Choes waren nun an die Jahreszeit gebunden und mussten gegen Ende des Winters fallen, wann die ersten Blumen gesehen wurden. Der Mämakterion entsprach aber zu den Zeiten des Cicero und des Kaisers Hadrian vollkommen dem Anthesterion (Februar), wie gezeigt, da der letztere Monat ein Vierteljahr nach dem erstern steht. Somit setzt der Scholiast Platons die Lenäen nach seiner Zeit richtig in den Mämakterion, und eben so richtig der Scholiast des Aristophanes die Choes auf den 8. Pyanepsion, insofern dieser in der Zeit des Epiphanius lebte, als der Pyanepsion an der Stelle des Mämakterion stand, in derselben Jahreszeit, in welcher sich ehemals der Anthesterion befand. Es ist schwerer, aber besser, die Scholiasten nach ihrer Zeit zu verstehen, als sie zu verlachen. — Dieselbe Zeitrechnung ergibt sich aus der sonst unverständlichen Stelle Plutarchs im Leben des Sulla, dass dieser an den Calenden des März Athen eingenommen, und diese Zeit dem Anfang des attischen Anthesterion entsprochen habe. Ehe nemlich Julius Cäsar 66 Tage eingeschaltet hatte, war der römische März so viel als der julianische Mai, und ebenso stand

der Anthesterion, wie gesagt, in dieser Zeit ein Vierteljahr vorwärts und war nicht mehr dem Februar, sondern dem Mai zu vergleichen.

Wenn von Dionysien schlechthin die Rede ist[1]), so werden diese Feste überhaupt verstanden, wie wenn Demosthenes (Philipp. I p. 50, 3) sagt: »die Panathenäen, die Dionysien werden immer zur rechten Zeit gefeiert, worauf ihr so grosse Summen verwendet als auf keine Seeunternehmung, und wobei ihr solche Zurüstungen machet, wie sie niemand sonst hat«. Der spätere Diogenes von Laerte III, 56 versteht unter den schlechthin genannten Dionysien die städtischen, und setzt ihnen die andern mit ihrem eigentlichen Namen entgegen: *τετράσι δράμασιν ἠγωνίζοντο Διονυσίοις, Ληναίοις, Παναθηναίοις, Χύτροις, ὧν τὸ τέταρτον ἦν σατυρικόν· τὰ δὲ τέτταρα δράματα ἐκαλεῖτο τετραλογία.* Wenn er die Zeitfolge nicht beobachtet, so ist die Ordnung der genannten Feste doch nicht ganz zufällig, sondern wie z. B. bei Corsini Fasti Att. alphabetisch. Ebenso Pollux VIII, 89 und Aelian (Thiergesch. IV, 43): *κεκήρυκται γὰρ Διονύσια καὶ Λήναια καὶ Χύτροι καὶ Γεφυρισμοί.* Auch hier sind die Dionysia die städtischen. Wie das Verhältniss der Dionysien zu einander, so ist auch ihr besonderer Charakter von meinen Vorgängern nicht ganz richtig aufgefasst worden. Die ländlichen Dionysien im Poseideon (Dezember) sollen nach Kanngiesser (die alte kom. Bühne in Athen S. 226) und Böckh S. 63 ein Weinlesefest gewesen seyn, wie man auch zu Tokay in Ungarn die Weinlese erst im November und Anfangs Dezember zu halten pflege. Sie wollen aus Demosthenes (de corona p. 314, 9) beweisen, dass an dem ländlichen Feste in Kollytos noch Feigen, Trauben und Oliven im Freien hingen; allein Demosthenes wirft dem Aeschines vor, er habe als Schauspieler diese Früchte, wie im Herbste von fremden Gütern, zusammengelesen, woraus keineswegs folgt, dass sie noch an den Bäumen und Weinstöcken hingen, sondern es lässt sich denken, dass man an einem solchen Freudenfest damit die Häuser und den Festzug wird geschmückt haben. Die Lenäen hält Böckh S. 68 mit Andern für das Kelterfest *ἀπὸ τοῦ ληνοῦ*, und weil dieses Geschäft auch im Gamelion längst vorüber war, so denkt er sich, man habe aufbewahrte Trauben jetzt gekeltert und den edelsten Wein daraus bereitet. Ab-

---

[1]) Xenophon de rep. Athen. Plut. *περὶ φιλοπλουτίας.*

gesehen von der unangemessenen Jahreszeit, ein Kelterfest im Winter zu feiern, ist es überhaupt die Frage, ob der mystische Beiname λήναιος prosaisch von ληνός abzuleiten sey. Dionysos hatte nach Pausanias I, 20, 2. 3 innerhalb des Lenäums (περιβόλου) zwei Tempel und zwei Standbilder, der eine war von dem böotischen Eleutherä (Ἐλευθερεύς), der älteste aber bei dem Theater, dessen Namen er nicht einmal nennt, war ohne Zweifel der lenäische; Alkamenes hatte sein Bild aus Elfenbein und Gold gemacht. War jener der böotische, so war dieser der älteste vor Kadmus in Attika bekannt gewordene (Th. I S. 173), der phönicische, dessen Todesschicksal man hier beweinte. Wie ich Th. I S. 241 Bacchus vom Weinen abgeleitet habe, so scheint mir λήναιος gleichbedeutend nur eine für das griechische Ohr berechnete Umbeugung zu seyn und mit der Wurzel לין (Klage, wie Linus Th. I S. 341) zusammenzuhängen. Der lenäische Dionysos war der starke, aber verborgene Lebensgott, dessen Tempel das ganze Jahr hindurch bis auf den 12. Anthesterion verschlossen war[1]), er war zugleich der limnäische, und sein Tempel ursprünglich in einem See, wie auch Sparta sein Limnä und darin den Dionysostempel hatte[2]). Er ist ja der Gott der feuchten Natur, den die Nymphen ernährten. Nach einem Gemälde in seinem Tempel im attischen Limnä machte er den Hephästos (den Lebensgott alten Styls) trunken und führte ihn so in den Himmel zurück[3]). Wie Trauer und ausgelassene Freude abwechselnd den orgiastischen Adonisdienst auszeichneten, so waren die Lenäen ihrer ursprünglichen Bestimmung nach ein Trauerfest und werden so als der erste Tag der Anthesterien und in ihrer Verbindung mit dem zweiten Freudenfest erst recht gewürdigt. Auch wird es nun erklärlich, warum man daran Trauerspiele gab, die Gemüther zum Ernst zu stimmen; Lustspiele scheinen mir wenigstens zuerst an den Lenäen nicht aufgeführt worden zu seyn, sondern an den Chytren, und an den Lenäen erst, als das Schauspiel an den Chytren ausser Uebung gekommen war. Der heitere Grieche hiess das Lenäenfest lieber Pithoigia, und den Namen Lenäa behielt man mehr für die Feier im

---

[1]) Der Redner geg. Neära p. 1371, 4.

[2]) Strabo VIII p. 250.

[3]) Pausan. I, 20, 3.

Theater, welches selbst Lenäon hiess. — Auch der Charakter der städtischen Dionysien wird im Verhältniss zu den Anthesterien in ein schiefes Licht gestellt, wenn Böckh u. A. jene die grossen zu nennen pflegen und den Ulpianus (ad Demosth. or. c. Leptin.) zurechtweisen, dass er sie in eine falsche Zeit verlege: *τοῖς μεγάλοις Διονυσίοις ἀνθεστηριῶνος μηνός*. Allein man hat keinen Grund, die städtischen Dionysien unter den grossen zu verstehen oder dem Ulpian aufzubürden, als habe er jene und nicht die hochgefeierten Anthesterien darunter verstanden. Mögen auch die städtischen Dionysien, als von Auswärtigen häufig besucht, den Corsini F. A. II p. 328 nach Palmerius und Potter gross dünken, darauf kommt es nicht an, sondern auf den Sprachgebrauch der Alten, und dem Ulpian sollte man am wenigsten etwas nachsagen, wenn man ihm zu gleicher Zeit eine Rüge ertheilt.

Eine Hauptsache der Dionysosfeier war das Theater, welches ihr seine Entstehung verdankte. An diesen Festen und an den Panathenäen empfingen die Schauspieldichter, die mit einander wetteiferten, für neue oder überarbeitete Stücke Preisse; die Tragiker gaben je vier dramatische Darstellungen, wovon das vierte ein satyrisches Schauspiel war[1]). Sie gingen mit den Lustspieldichtern in Procession ins Schauspielhaus (*ἡ ἐπὶ ληναίῳ πομπή*). Man sagte daher, die Lenäen und Chytren beschauen[2]). Ueber die Schauspiele an den städtischen Dionysien und an den Lenäen waren eigene Besorger (*ἐπιμεληταί*) aufgestellt, und der Archon Eponymos führte mit ihnen über die städtischen und der Archon-König über die Mysterien, die Lenäen und die Fackelläufe die Oberaufsicht[3]). Jene Besorger waren dieselben wie die in den Mysterien; denn nach einer attischen Inschrift von Ol. 111, 3 erhob man von den Epimeleten der Mysterien das Hautgeld aus den Dionysien im Lenäon[4]). Der Dionysospriester hatte einen Ehrenplatz im Schauspiel[5]). Wenn das Volk

---

[1]) Diog. L. III, 56. Suidas v. *τετραλογία*. Ich werde unten diese Stelle gegen Verdächtigungen in Schutz nehmen.

[2]) Hippolochus bei Athen. IV p. 130 E.

[3]) Pollux VIII, 89 f.

[4]) Bei Böckh Staatshaush. der Ath. II S. 112. 126.

[5]) Schol. Aristoph. Ran.

einem verdienten Manne einen goldenen Kranz zuerkannte, so wurde es im Theater an den Dionysien, an den Panathenäen, an den Eleusinien und an den Wettspielen verkündigt [1]). Das Schauspielhaus Lenäon befand sich nach Pausanias in der Nähe des ältesten Dionysostempels, und ehe noch jenes erbaut war, gab man im Tempelbezirk (auf hölzernen Gerüsten) dramatische Vorstellungen [2]), so dass sie als ein eigentliches Kirchenfest galten. Jedoch war der Theaterbesuch nicht, wie Manche sich einbilden, auf die Dionysosfeste beschränkt, sondern fand auch sonst öfter Statt, namentlich an den Festen überhaupt, wie ich oben S. 53 nachgewiesen habe, und die Natur der Sache und der Stand der Schauspieler mit sich bringt. Wettspiele der Tragiker mit Tetralogien und der Komiker mit neuen Stücken waren natürlich seltener und diese Tage werden ausdrücklich genannt. Wo förmliche Aufzüge der Tragiker und Komiker Statt hatten, wie nach dem Gesetz des Euegoros a. a. O. an dem Dionysosfest im Piräeus, im Lenäon und im Asty, da wetteiferten sie ohne Zweifel, und ich billige daher nicht im Allgemeinen die Vermuthung Böckhs S. 60, dass man an den ländlichen Dionysien nur alte Stücke gegeben habe; von Euripides wird ausdrücklich ausgesagt [3]), dass er im Piräeus einen Wettkampf bestanden habe, und wahrscheinlich war dasselbe bei Sophokles in seinem Todesjahre der Fall. An den Anthesterien, meint derselbe Gelehrte S. 58, hätten blos Proben oder Lesungen von Stücken Statt gefunden, welche hernach an den städtischen Dionysien zur Aufführung kamen. Vor dem Redner Lykurg [4]) hatte allerdings der Wettkampf der Lustspieldichter an den Chytren aufgehört, wesswegen so viele Stücke des Aristophanes an den Lenäen gegeben wurden [5]); allein vorher und nachher hatte ein solcher Wettkampf Statt. Die *ἀγῶνες χυτρινοί*, deren Philochorus [6]) gedenkt, sind ohne Zweifel solche Wettkämpfe; Böckh S. 52 meint zwar, dass dieser Ausdruck übel zu Schauspielen passe,

---

[1]) Volksbeschluss bei Joseph. Ant. Jud. XIV, 16.

[2]) Hesych. v. *ἐπὶ ληναίῳ*. Photius in *λήναιον*. Rhetor. Wörterb. p. 278, 8.

[3]) Aelian. V. H. II, 13. [4]) Plut. Bd. VI p. 252. Tubing.

[5]) Böckh Unterschied der Len. S. 59.

[6]) Bei Schol. Aristoph. Frösche 218.

allein auch bei Demosthenes im Eingang der Rede gegen Midias bedeutet *τῶν ἀγώνων τῶν ἐν τοῖς Διονυσίοις* nichts Anderes. In diesem Zusammenhang ist ebenso wenig ein gegründeter Zweifel über den von Böckh a. a. O. angefochtenen Sinn der Worte des Hippolochus *Λήναια καὶ Χύτρους θεωρῶν* und des Diogenes III, 56 zu erheben, von welchen Stellen vorhin die Rede war. Von den städtischen Dionysien scheint Libanius [1]) zu reden, von denen er sagt, dass daran die Tragiker, die Komiker und die Chöre der Flötenspieler wetteiferten, und dass ein jeder Stamm einen Choregen bestellte, um die Ausgaben für den Chor zu bestreiten. Den Aufwand in den ländl. Dionysien und also auch in den Lenäen hatte wohl ein jeder Gau selbst übernommen. Der Piräeus hatte sein Schauspielhaus, und zwar in Pacht gegeben [2]). Der Bürgermeister des Gau's (*δήμαρχος*) führte die Priester und andere vornehme Personen und unter diesen solche, welchen diese Auszeichnung durch einen Volksbeschluss zu Theil wurde, auf den Ehrenplatz im Theater [3]). Von dem Gau Ikaria aus soll das Schauspiel entstanden seyn [4]); Thespis war von Ikaria. Dionysien mit Trauerspielen werden in Salamis erwähnt, wobei Theodotus bekränzt wurde [5]), mit Trauer- und Lustspielen in dem Gau Kollytos [6]), mit Schauspielen in dem Gau Phlya [7]). Die Zuschauer pflegten bekränzt zu seyn, und erhielten während des Spiels Wein und Backwerk; den Chören gab man beim Eintritt und nach der Darstellung zu trinken [8]).

Nachdem wir die Dionysosfeste insgesammt und in ihrem gegenseitigen Verhältnisse betrachtet haben, gehe ich zu Bemerkungen über die einzelnen Feste über. Die städtischen Dionysien fielen in die Mitte des Elaphebolion zu Anfang des Frühlings im März. Wann die Tage anfingen länger zu werden, am 25. März feierten

---

[1]) Inhaltsangabe zu Demosth. Midiana. Vgl. Ulpianus zu Demosth. c. Leptin.

[2]) Xenoph. Hellen. II, 4, 22. Chandler Inscript. II, 109 p 74.

[3]) Piräeische Inschrift bei Chandler II, 108 p. 72.

[4]) Athen. II, 11 p. 40 B.

[5]) Salaminischer Beschluss bei Köhler dörpt. Beiträge 1814 Th. I S. 43.

[6]) Aeschines in Timarchum p. 158. Demosth. de corona p. 288, 19. 314, 9.

[7]) Isaeus v. Kirons Erbschaft p. 206 vgl. p. 218.

[8]) Philochor. bei Athen. XI, 13 p. 464 F.

auch die Phönicier dem Adonis zu Ehren nach der Trauer ein Freudenfest, Hilaria genannt [1]). Das war die Zeit der Dionysien im Asty (durch Trauer- und Lustspiele ausgezeichnet), nach einer Stelle des Aeschines (de falsa legat. p. 283) zu urtheilen. Demosthenes sey, heisst es hier, mit den übrigen Abgesandten am 8. Elaphebolion, als man die Asklepiea feierte, vom König Philippus nach Athen zurückgekehrt, habe daselbst wegen Zulassung der Abgeordneten des Philippus eine Volksversammlung gehalten (wahrscheinlich am 11ten als dem gewöhnlichen Tage), diese seyen hierauf nach den städtischen Dionysien gekommen, und am 18. Elaphebolion sey der Friede mit ihnen zu Stande gebracht worden. Auf dasselbe Datum führt die schon erwähnte Inschrift von Ol. 111, 3, worin nach den Asklepiea die Dionysien in der Stadt verzeichnet sind. Wenn nach dem Gesetz des Euegoros a. a. O. an den Dionysien im Piräeus und im Lenäon Processionen Statt fanden, so insbesondere an den städtischen. Plutarch (*περὶ φιλοπλουτίας* c. 8) beschreibt eine solche in ihrer alterthümlichen Einfalt: voraus wurde eine Amphora mit Wein getragen, ein Anderer führte einen Bock, ein Dritter folgte mit einem Korb voll getrockneter Feigen und zuletzt kam der Phallus, d. i. ein Holz, an dessen Ende ein lederner Penis hing [2]). Plutarch klagt aber über die überhandgenommene Ueppigkeit, dass diese wesentlichen Stücke übersehen und verdunkelt würden durch herumgetragene goldene Kleinodien, durch kostbare Gewänder, durch Wagen und Masken. Die Körbe, die allerlei Erstlinge enthielten, waren später von Gold, und wurden von vornehmen Jungfrauen, *κανηφόροι* genannt, getragen [3]). Hinter ihnen folgten Jünglinge als *φαλλοφόροι*, die mit Quendel umwunden, einen Kranz von Veilchen und Epheu hatten, in Pelzwerk gekleidet oder mit Russ bemalt waren [4]). Darnach kamen die *ἰθύφαλλοι*, die phallische Lieder sangen, und die Rolle der Trunkenen spielten [5]), sie folgten dem Phallus nach, waren mit Weiberkleidern angethan [6]) und hatten Kränze auf dem Haupte [7]). Bürger trugen Wein-

---

[1]) Macrob. I, 21. [2]) Aristoph. Acharn. v. 242 das. Schol.

[3]) Aristoph. und sein Schol. l. c.

[4]) Semus bei Athen. L. XIV, 16 p. 622. Diese werden in dem Gesetz des Euegoros als *οἱ παῖδες καὶ ὁ κῶμος* bezeichnet.

[5]) Aristoph. Acharn. v. 260. [6]) Hesych. s. v. [7]) Athen. l. c.

schläuche (*ἀσκοφόροι*), Hintersassen Trinkgefässe (*σκαφηφόροι*), mit rothen Röcken bekleidet [1]). Bacchantinnen, Schlangen in den Haaren [2]), folgten dem Zuge in heftigen Geberden und das Haupt schüttelnd, und riefen: *εὐοῖ Σαβοῖ, εὐοῖ Βάκχε* [3]), oder: *Ἴακχ' ὦ Ἴακχε, Ἴακχ' ὦ Ἴακχε* [4]). Diess war die *πομπὴ τοῦ φαλλοῦ* [5]), oder die *περιφαλλία* [6]). Auf die Dionysien folgte das Fest Pandia (wovon unten), und darnach hielten die Prytanen gesetzlich eine Volksversammlung im Dionysostempel, um zuerst über die gebrachten Opfer zu verhandeln, sodann Klagen hinsichtlich der Procession oder der an den Dionysien stattfindenden Wettkämpfe vorzubringen, sofern sie nicht schon abgethan waren [7]). Wir werden etwas Aehnliches am Schlusse der Eleusinien finden.

Die Anthesterien in Limnä waren besonders an den zwei ersten Tagen das Fest des neuen Weines, und daher nach der Muthmassung des Castellanus (de fest. Gr. s. v.) auch *νεοινία* oder *νεοοινία* genannt [8]). Die Sklaven durften es mitfeiern und wurden bewirthet, am Ende desselben wurden sie mit dem zum Sprüchwort gewordenen Zuruf: *θύραζε Κᾶρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια*, wieder an die Arbeit gewiesen [9]). Selbst Gefangene wurden an den Tagen des Befreiers Dionysos losgelassen [10]). Um diese Zeit hatte sich der neue Wein von der Hefe gereinigt und abgeklärt: am ersten Festtage Pithoigia zapfte man die Fässer an und kostete den Wein, auch das Gesinde und die Tagelöhner durften die Gabe des Gottes schmecken [11]). Nach Phanodemus [12]) ist Dionysos der limnäische genannt worden, weil die Athener den Most (*γλεῦκος*) aus den Fässern zu dem Tempel des Dionysos in Limnä gebracht, dem Gotte gemischt und dann

---

[1]) Etymol. M. v. *ἀσκοφορεῖν*. Aelian. V. H. VI, 1.

[2]) Eurip. Bacch. aus Pindar *ῥιπταυχένας*.

[3]) Demosth. et Plut.

[4]) Aristoph. Frösche v. 318.

[5]) Herod. II, 49.

[6]) Hesych. s. v.

[7]) Demosth. c. Mid. p. 510.

[8]) Hesych. v. *νεοηνία*. Longus L. II.

[9]) Aristoph. Acharn. 240. 249. Hesych. Suid. und die Sprüchwortsammlungen s. v.

[10]) Ulpianus zu Demosth. c. Androt. p. 725 B.

[11]) Athen. X p. 437 D. Proclus ad Hesiod. L. I.

[12]) Bei Athen. XI, 13 p. 465 a.

selbst getrunken haben. Wir wissen nicht gewiss, ob diese Ceremonie am ersten Tage des Fassöffnens geschah, um dem Geber die Erstlingsgabe in seinen Tempel zu bringen, wie es wahrscheinlich ist, oder am zweiten Tage, da man mit vollen Zügen trank. Es gab in Limnä ein Bild des Dionysos, wie ihm ein junger Satyr den Becher reicht[1]; dieses Bild scheint mir auf jenen heiligen Gebrauch Bezug zu nehmen. Der zweite Tag Choes, das Krug- und Trinkfest, wird schon von Thucydides II, 15 als der Haupttag ausgezeichnet. An diesem Freudentage wurde das einzige Mal im Jahre der älteste geheimnissvolle Tempel des Dionysos in Limnä aufgethan, und die Gemahlin des Archon König durfte die Heiligthümer darin beschauen und musste für die ganze Stadt geheimes Heiliges verrichten nach vaterländischer Sitte[2]. Es scheint, dass man sich zur Erhöhung der Feierlichkeit der Nachtzeit bediente[3], ohne dass desswegen an eine eigentliche Mysterienfeier zu denken ist. Wenn der Redner gegen die Neära sagt, die Frau des Königs sei bei dieser Gelegenheit dem Dionysos anverlobt worden, so stellte sie nach der Vermuthung O. Müllers (Eleusinien in s. Kl. Schr. S. 297) die Kore vor, welche man sich um diese Jahreszeit zur Oberwelt zurückkehrend und mit dem lebenslustigen Gatten verbunden dachte. Der König musste desswegen eine Bürgerin und eine Jungfrau, die noch keines Mannes Weib gewesen, heirathen. Und um jeder Neuerung vorzubeugen, wurde das Gesetz von der Königin auf eine steinerne Säule geschrieben, welche in dem Tempel des Dionysos zu Limnä neben seinem Altare errichtet war und noch zur Zeit des Redners gegen Neära stand. Unterstützt wurde die Königin bei ihrem Geschäfte von dem Hierokeryx und von 14 Priesterinnen, *γεραιραί* genannt, welche der König bestellt hatte[4]. Die vierzehn mussten vor dem Altar der Gemahlin des Königs geloben, dass sie rein und von dem Unreinen und der Gemeinschaft eines Mannes abgesondert seyen und nach väterlicher Weise und zur gesetzmässigen Zeit dem Dionysos die Theönien und

---

[1]) Paus. I, 20, 2.

[2]) Redner gegen die Neära p. 1371, 4.

[3]) Eurip. Bacch. v. 486.

[4]) Pollux VIII, 9, 28. Harpocrat. und Hesych. v. *γεραιραί· ἰδίως αἱ τῷ Διονύσῳ ἐν Λίμναις τὰ ἱερὰ ἐπιτελοῦσαι.*

Iobacchea halten wollen. Wenn man sich daran gestossen hat, dass der Tempel nur an diesem Tag geöffnet wurde, und doch vorher und nachher religiöse Verrichtungen Statt fanden, so ist nicht zu vergessen, dass nach Pausanias a. a. O. zwei Dionysos und zwei Tempel desselben innerhalb des ummauerten Bezirkes sich befanden. Wie hier Esoterisches und Exoterisches neben einander waren, so waren auch die Namen der Festtage mehr exoterisch im Munde des Volkes. Von den doppelten Namen des ersten Tages habe ich schon geredet; der zweite Tag hatte seinen ziemlich profanen Namen von dem öffentlichen Wettrinken, wozu ein Herold das Zeichen mit der Trompete gab. Wer den etwa 2 Mass haltenden Krug (χοῦς) zuerst ausgetrunken hatte, empfing von den Richtern und dem Könige einen Laubkranz und einen mit Wein gefüllten Schlauch [1]). Der Name des Krugfestes kam zugleich daher, weil ein jeder zu den öffentlichen Mahlzeiten und zu den Gastmählern in Privathäusern seinen eigenen Krug Wein mitzubringen pflegte. Die Archäologen gaben folgenden Grund davon an. Orestes kam nach dem Muttermorde auf diese Zeit nach Athen, der damalige König Demophon wollte ihn weder von dem öffentlichen Gastmahl ausschliessen, noch des gemeinschaftlichen Bechers theilhaftig machen, ehe er versöhnt war. Er liess daher einem jeden Gaste seinen eigenen Chus vorsetzen [2]). In Privathäusern hielt man Piekniek, wobei die Gastgeber nur für Tische, Ruhebetten, Kränze, Salben, Kuchen, Naschwerk und Tänzerinnen sorgten [3]). Die Sophisten luden ihre Bekannten ein und empfingen Geschenke und Bezahlung für den ertheilten Unterricht [4]). Die Zecher fuhren in den

---

[1]) Phanodemus bei Athen. XI p. 465 D. Aristoph. Acharn. 1002 und das. Schol. Suidas v. *ἀσκὸς Κτησιφ.*

[2]) Eurip. Iph. in Taur. v. 943. Phanodemus bei Athen. X, 49 p. 437 C. Schol. Aristoph. Eq. und Acharn. v. 961. 992. Wenn Apollodor bei Schol. Arist. Ach. v. 961 und Suid. v. *χόες* dasselbe von dem Könige Pandion melden, so lebte dieser dritthalbhundert Jahre vor Orestes; Demophon dagegen, welchem es auch Plut. Symp. II qu. 10 zuschreibt, regierte nach Euseb. Chron. P. II p. 135 von der Zerstörung Trojas an 33 Jahre lang.

[3]) Aristoph. Acharn. 1084—1141. Schol. zu v. 1085. Athen. VII p. 276 B.

[4]) Eubulides bei Athen. X p. 437 D.

Strassen umher, bespotteten und beschimpften die, welchen sie begegneten, von den Wagen herab; eine Sitte, welche auch an den Lenäen aufgekommen ist[1]). Die ganze Stadt schien an diesem Feste in Trunkenheit zu seyn[2]). Unsere in die nemliche Zeit fallenden Faschingsbelustigungen sind ohne Zweifel ein Ueberbleibsel dieser Dionysien. Es wird auch ein Faustkampf der Jünglinge in Limnä angeführt[3]), den wir vielleicht auf den Choestag setzen dürfen. Da dieser Jahrestag in das ganze attische Leben eingriff, so ist der Weinkrug ein häufiges Emblem auf den attischen Münzen; nicht selten sehen wir die Nachteule der Pallas auf der Diota stehen. Corsini (F. A. II p. 236) sieht darin eine prosaische Erinnerung an das Irdengeschirr, das man in Athen verfertigte. Eckhel (doctr. Num. Vet. Vol. II p. 213) erinnert zwar an das Krugfest, findet aber gleichwohl einen Oelkrug in der Diota. Ohne diesen Numismatiker meistern zu wollen, denke ich doch lieber, wie bei der Diota auf den Münzen von Corcyra, Thasos und Chios, an den Krug des Dionysos, welchem als dem χοοπότης Themistokles bei den Magnesiern opferte[4]). Eine andere Bewandtniss hat es mit der Münze mit dem Pallaskopfe und dem Oelzweig, worunter ein Gefäss ist; was Eckhel a. a. O. p. 216 richtig auf den Preiss in den panathenäischen Kampfspielen deutet, der in einem Oelzweig und in einem Gefäss voll Oele bestand. Er scheint aber selbst zwischen der Gestalt dieses Oelgefässes (vas) und der Diota einen Unterschied zu machen. — Der Weingott, dem zu Ehren die Fässer geöffnet und die Krüge geleert wurden, ist aber auch allgemein gefasst der Naturgott, als welchen schon der zweite Tag ihn darstellt und nicht minder der dritte, das Chytren- oder Topffest. Wie sich sein Tempel am zweiten Tage eröffnet hat, so gedachte man am dritten der baldigen Eröffnung des Schosses der Natur in einer Festlichkeit, die sich aus der pelasgischen Zeit erhalten hatte und wie mich dünkt, von Hermes auf Dionysos übergetragen wurde. Die aus der Wasserfluth Erretteten sollen nemlich zu

---

[1]) Schol. Aristoph. Eq. 544. Suidas und Apostolius v. τὰ ἐκ τῶν ἁμαξῶν σκώμματα.

[2]) Plato Lgg. I. [3]) Hesych. v. λιμνομάχαι.

[4]) Possis L. III der magnesischen Gesch. bei Athen. XII, 45 p. 533 e.

Ehren des unterirdischen Hermes allerlei Sämereien, die niemand kostete, in Töpfen gekocht haben, und die gleiche Feier veranstaltete man an dem daher benannten Topffeste dem Dionysos und Hermes Chthonios [1]). Erinnern wir uns aus Th. I S. 113, dass dieser Hermes aus der verborgenen Tiefe alle Keime emporsendet, und dass die Samenfrau Persephone nach Cicero N. D. III, 22 in geschlechtlichem Verhältnisse zu ihm steht; vergleichen wir die Adonien, das Vorbild der Dionysien, in welchen Töpfe mit aufgegangenen Sämereien herumgetragen wurden (s. §. 71), so ist die Richtigkeit der Angabe von gekochten Sämereien, wozu der Topf verleiten mochte, zu bezweifeln. Man wird wohl in Töpfen aufgegangenen Lattich, Kresse und dergl. in Procession herumgetragen und davon nichts gekostet haben. Für den Ausgang des Winters, da man anfing dem aufgethauten Erdboden in Gärten und Fluren die ersten Samen anzuvertrauen, eignete sich jene sinnbildliche Handlung noch besser als für den hohen Sommer zu den Adonien, wo sie nach deren Einführung wiederholt wurde. Nach einer Nachricht [2]) wurden zu Athen dreijährige Knaben im Monat Anthesterion mit den ersten Blümchen des Frühlings bekränzt; dabei wurden Mischgefässe ausgestellt und ein Opfer gebracht. Wir dürfen diesen Gebrauch wohl auf die Anthesterien und das Alter der Knaben auf das dreitägige Fest beziehen. Vielleicht hat sogar das ganze Fest und der Monat selbst davon den Namen. Dass am Chytrenfeste die feiernde Menge in das Heiligthum in Limnä ging, sagt Aristophanes (Frösche 217); man sah Ithyphalli und hielt Gelage [3]). Der fortschreitende dionysische Festkreis schloss sich mit dem dritten Tage, und der Sinn des Ganzen lässt sich unverkennbar in Folgendem zusammenfassen: das im ganzen Jahr verborgene und noch am ersten Tage verschlossene Naturleben des Gottes, das nur in dem Oeffnen der Fässer einigermassen ausbricht, offenbart sich am zweiten Tage mit aufgethanen Tempelpforten in aller Fülle, in der Liebesgemeinschaft des Liber und der Libera und in dem Taumelbecher des allgemeinen Frohsinns, es keimt am dritten Tage in vielen Samen, welche in die

---

[1]) Theopomp, Philochorus und Didymus bei Schol. Aristoph. Acharn. 1076. Ran. 218.

[2]) Philostr. Heroic. in Aiace Telamonio.

[3]) Hippolochus bei Athen. IV, 3 p. 129 d

Erde gelegt werden, und zeigt sich bereits in den ersten Blumen, womit die heitere Jugend sich schmückt. Dieser Kreislauf der natürlichen Dinge hat sein Gegenbild in den tragischen und fröhlichen Schicksalen der Menschen, welche auf der Bühne zur Darstellung gebracht wurden. — Die von Athen auswandernden Ioner nahmen die Feier der Anthesterien in die neue Heimath mit[1]). Inschriften von Teos[2]) und Smyrna[3]) geben davon Zeugniss, und ein kycikenischer Volksbeschluss, worin eine an den Anthesterien vorzunehmende Bekränzung im Theater verordnet wird. Themistokles lehrte die Magnesier sowohl die Panathenäen als das Choesfest[4]). Der Tyrann Dionysius von Sicilien setzte an diesem Feste für den besten Trinker eine goldene Krone aus, und der Philosoph Xenokrates trug den Preiss davon und setzte sie dem im Hofe stehenden Hermes auf[5]). Indessen galt es nicht bloss das Trinken. Wenigstens erwähnt Pollux I, 1, 37 *Κόρης παρὰ Σικελιώταις Θεογάμια καὶ Ἀνθεσφόρια.* Eckhel (doctr. Num. Vet. Vol. IV p. 454) führt eine dasige Münze mit der Aufschrift *Θεογάμια οἰκουμενικά* an. Er meint, es handle sich um die Hochzeit des Pluton und der Persephone; es ist aber vielmehr, wie in Athen, die Hochzeit des Dionysos und der Kore mit Beziehung auf die in Sicilien eingeführten Anthesterien zu verstehen. Wenn Didymus[6]) die Choes und Chytren auf einen und denselben Tag setzt, so mag diess an manchen Orten der Fall gewesen seyn.

An den Dionysien in den übrigen attischen Gauen opferten die Geschlechtsgenossen (*γεννῆται*) mit einander; eine jede Brüderschaft (*φρατρία*) hatte 30 Geschlechter. Dionysos war ja zugleich der attische Kabir und Stammherr. Die Sklaven genossen gleichfalls der Freiheit[7]). Die Bauernbursche hatten einen Schwank (*τὰ Ἀσκώλια*), den wir mit Corsini (F. A. II p. 309) zugleich auf die ländlichen Dionysien beziehen dürfen; wiewohl Suidas a. a. O. es mit dem Wetttrinken am Choesfeste in Verbindung

---

[1]) Thucyd. II, 15. [2]) Chishull Antt. Asiat. p. 96.

[3]) Selden Marm. Oxon. p. 168.

[4]) Possis magnesische Gesch. a. a. O.

[5]) Timaeus bei Athenaeus X, 49 p. 437 b und Diogenes in Xenocrate. Aelian. V. H. II, 41.

[6]) Beim Schol. Arist. Acharn. 1076.

[7]) Plut. Epicur. c. 16.

setzt. Sie sprangen auf einen mit Oel geschmierten bocksledernen Schlauch voll Wein, wer mit einem Fuss darauf springen und stehen bleiben konnte, der empfing den darin befindlichen Wein, was man *ἀσκωλιάζειν* nannte[1]). An den Dionysien in Brauron raubte man in der Trunkenheit Dirnen, wegen welcher dieser Gau überhaupt berüchtigt war[2]). Sie sollen nach den unten angeführten Zeugnissen alle vier Jahre (*διὰ πενταετηροῦς χρόνου*) gefeiert worden seyn; was Hemsterhuis[3]) und Corsini (F. A. II p. 318) durch die Nachricht des Pollux (VIII, 9, 107) bestätigen wollen, dass die Opfervorsteher (*ἱεροποιοί*) die pentaëterischen Opfer nach Delos, in Brauron, an den Herakleen und zu Eleusis besorgt haben. Allein Pollux bezeichnet diese Brauronien nicht als Dionysien, und es wäre einerseits auffallend, dass die in Brauron eine solche Auszeichnung von Seite des ganzen Staates erhalten haben sollten, etwas Anderes war es mit den ältesten in Limnä, welche, obgleich ländliche, sich nicht bloss auf den Gau beschränkten; andererseits wäre die vierjährige Wiederkehr jener Dionysien eine seltsame Ausnahme von allen übrigen, da doch jedes Jahr der Weinstock seine Frucht zu bringen pflegt. Böckh S. 29 und 70 hält daher diese Brauronien nicht für ländliche Dionysien, ob es gleich bäurisch dabei zuging, sondern für ein eigenthümliches Dionysosfest, womit nicht viel gesagt ist, und meine vorhin geäusserten Bedenken nicht gehoben werden. Meines Erachtens hat der Scholiast des Aristophanes, gleichwie ein anderer Grammatiker von triëterischen Dionysien redet, die sich aber auf die thebanischen beziehen (s. unten §. 76), ebenso unrichtig die ländlichen Dionysien in Brauron mit dem Artemisfeste desselben Gaus (s. S. 79) wegen der Namensähnlichkeit Brauronia verwechselt. Dass das letztere pentaëterisch war, wird zwar nicht ausdrücklich bezeugt; doch lässt das Alter der dabei betheiligten Mädchen von 5—10 Jahren darauf schliessen. Schon Meursius (de Popul. Att. in Brauron) hielt die Brauronia der Artemis wegen der Stelle des Pollux für vierjährig, und der Gegengrund Corsini's a. a. O., dass Dinarchus (or. adv.

---

[1]) Pollux IX, 121. Schol. Aristoph. Plut. und Acharn. 1002. Hesych. v. *ἀσκωλιάζοντες*. Suidas v. *ἀσκός* und *ἀσκοφορεῖν* Cornut. N. D. c. 30.

[2]) Schol. Aristoph. Fried. v. 874. 876. 879. Suidas v. *Βραυρών*.

[3]) Zu Pollux IX, 6, 74.

Aristogit.) einer Priesterin der Artemis Brauronia erwähne, in den Brauronien des Pollux aber von Männern geopfert worden, folglich diese kein Artemisfest seyen, scheint mir keine Beachtung zu verdienen.

Im Monate Lenäon feierte man ein Dionysosfest, Ambrosia (Unvergänglichkeit) genannt [1]). Böckh S. 65 ist der Meinung, das Lenäenfest sey also genannt worden. Allein die unten genannten Grammatiker wollen den Monatsnamen Lenäon erklären; wäre nun Ambrosia und Lenäa einerlei, so hätten sie offenbar von Lenäa den Lenäon abgeleitet, und sich nicht des Umwegs bedient, dass in diesem Monat die Ambrosia dem Gott gefeiert worden, der einen Tempel Namens Lenäon hatte, oder wie Moschopul sich erklärt, welcher *τῶν ληνῶν ἐπιστάτης* war. Wir werden daher die Ambrosia als eine besondere dionysische Feierlichkeit betrachten müssen, welche im Monat Lenäon (Gamelion) geblieben ist, nachdem die Lenäa in den Anthesterion verlegt worden sind. Zur Erläuterung dient eine attische Inschrift [2]), welche am 19. Gamelion (17. Januar) Epheubekränzungen (*ΚΙΤΤΩΣΕΙΣΔΙΟΝΥΣΟΥ*) unter andern kleinen Opfern anführt. Weil *κιττωσις* kein bekanntes Wort ist, so liest Corsini (Inscr. Att. I p. 1) *ΚΙΤΤΟΣ ΕΙΣ*, was auch Böckh S. 16 sich gefallen lässt, sofern man nach *Διονύσου* das Wort *ἱερόν* hinzudenkt. Böckh meint, diese Bekränzung sey mit den Lenäen verbunden gewesen, und setzt S. 68 diese um den 20. Gamelion, K. O. Müller [3]) ist geneigt, sie auf denselben 19. Gamelion zu setzen; obgleich die Inschrift gar nicht von eigentlichen Festen, sondern nur von Feierlichkeiten neben den Festen redet. Besser, dünkt mich daher, passt die Beziehung jener Bekränzung auf den Ambrosiatag, wenn man mitten im Winter, da die Sonne in der Bahn des Steinbocks hinanzuklimmen begann, den immergrünen Epheu als Sinnbild des unvergänglichen Le-

---

[1]) Etymol. M. v. *ληναιών· . . οὗτος δὲ ὁ μὴν ἀρχὴ μηνῶν ἐστιν· οἱ δὲ ληναιῶνά φασιν, ἐπειδὴ Διονύσου ἐποίουν ἑορτὴν ἐν τῷ μηνὶ τούτῳ, ἣν Ἀμβροσίαν ἐκάλουν, καὶ λήναιον ἱερὸν Διονύσου.* Aehnliches Proclus, Jo. Tzetzes und Moschopulus zu Hesiods Werken L. II.

[2]) Bei Chandler Marm. Oxon. II, 21.

[3]) Prolegomena z. e. wiss. Mythol. S. 260.

bens in den Tempel des Dionysos verbrachte und ihm als den κιττοφόρος [1]) damit bekränzte. In Acharnä hatte er den Beinamen κισσός, weil man da das Epheu am ersten gesehen haben soll [2]).

§. 69.

Fackellauf und Fest des Hephästos zu Athen.

Dem Hephästos feierten die Athener die Hephästea (Ἡφαίστεια). Daran veranstaltete man einen Wettlauf mit Wachsfackeln (λαμπάς oder λαμπαδηφορία, λαμπαδηδρομία genannt); diess geschah einmal an jenem Jahresfeste dem Feuergott zu Ehren, ein andermal an den Προμήθεια zum Gedächtniss des Feuerräubers Prometheus und zum dritten Mal an den Panathenäen, nach ägyptischem Gebrauche die Athene zu verehren [3]). Es pflanzte sich in dieser Sitte das Bewusstseyn von der ursprünglichen kosmischen Zusammengehörigkeit des Hephästos und der Athene fort, sowie die Erkenntniss, dass Prometheus nicht nur der Feuerräuber, sondern der Mann der mannichfaltigen Künste und Handwerke sey. Athene war in ägyptischer und alt attischer Bedeutung, was die ephesische Artemis. Daher zeigen Münzen von Athen neben ihrem Kopf oder ihrer Nachteule einen oder drei Monde [4]). Eine Münze hat den Kopf des Hephästos und auf der Kehrseite zwei brennende Fackeln, eine andere den Kopf der Pallas und rückwärts den Hephästos stehend mit Hammer und Ambos [5]). An dem amykläischen Throne Apollons verfolgt Hephästos (wie in Attika) die flüchtige Athene [6]). Von dem ewigen Lichte in dem alten Tempel der Athene Polias, dessen Besorgung einer eigenen verwittweten Frau anvertraut war [7]), habe

---

[1]) Creuzer Symb. IV S. 133. [2]) Pausan. I, 31, 6.

[3]) Harpocr. in λαμπάς und Ister bei Suidas v. λαμπάδος. Böckh Staatshaush. I S. 612 ff. 2te Ausg.

[4]) Eckhel doctr. Num. Vet. Vol. II p. 209. Auch Plut. de facie in luna p. 938 sagt: Athene sey der Mond. Vgl. Ulpian. ad Demosth. c. Mid. p. 691.

[5]) Eckhel a. a. O. p. 216.

[6]) Paus. III, 18, 13.

[7]) Plut. Num. c. 9. Strabo IX p. 606 C.

ich schon Th. I S. 165 gesprochen. Man soll den Leuchter nur einmal im Jahre und an demselben Tage mit Oel gefüllt und dieses hingereicht haben, und der Docht von einem Flachs gewesen seyn, den das Feuer nicht verzehrt [1]). Ebenso wurde der Athene ein beständiges Feuer auf dem Herde des Prytaneums unterhalten [2]). Ihr Verhältniss zu Sonne und Mond ist theils in ihrer Mutterschaft des Apollon, theils durch die Genealogie angedeutet, welche die Selene zur Tochter des Pallas (des ursprünglichen Gatten der Athene) macht (s. Th. I S. 67). Mit diesen Fabeln und Ideen hängt ihr Lampenfest zusammen. — Die Ausgaben zu den Fackelläufen wurden jedesmal auf öffentliche Kosten durch *χορηγοί* bestritten [3]), und der König war Oberaufseher [4]). Vom Keramikus [5]), einem erhöhten Platz ausserhalb der Stadt, wo die Akademie lag, wo Athene ein Heiligthum und Prometheus gemeinschaftlich mit Hephästos einen Altar hatte [6]), von diesem Altar an ging zur Abendzeit der Wettlauf aus in die Stadt. Die Theilnehmer schauten von einem Thurme herab und schlossen sich der Reihe nach dem Zuge an. Es kam auf Geschwindigkeit in Verbindung mit Gewandtheit an [7]). Denn wer zuerst mit noch brennender Fackel das Ziel erreichte, war Sieger; verlöschten alle Fackeln, so empfing keiner den Preiss [8]). Zur Erleichterung stellten sich die Läufer in gewissen Zwischenräumen Ersatzmänner hin, denen sie einverstandener Massen die hurtig getragene Fackel zur weitern Beförderung in die Hände lieferten [9]). Die allzuspät hintendrein kamen, wurden von den Zuschauern ausgelacht und mit flachen Händen durchgeschlagen [10]). Platon (de rep. z. Anfg.) nannte es eine Neuigkeit, dass dieser Wettlauf zu Pferde veranstaltet

---

[1]) Pausan. I, 26, 7. [2]) Pollux I, 7.

[3]) Xenoph. de rep. Ath. [4]) Pollux VIII, 9, 3.

[5]) Suidas und Etymol. M. v. *Κεραμεικός*.

[6]) Apollodor. bei Schol. Soph. Oed. Col. 56. Pausan. I, 30, 2. Isaeus de Apollod. hered. §. 36.

[7]) Aristoph. Ran. v. 131. das. Schol.

[8]) Pausan. l. c.

[9]) Herod. VIII, 98. Aristot. Physic. V, 4.

[10]) Aristoph. Ran. v. 1087. und Schol. zu v. 1087. 1093. Hesych. v. *κεραμεικαὶ πλατεῖαι πληγαί*. Phot. Lex.

wurde. Ausserdem wurde seit den Perserkriegen Pan, der seinen Tempel unter der Burg hatte, durch Fackellauf und jährliche Opfer geehrt[1]). Er war der ägyptische Lebensgott alten Styls, sowie Hephästos und Athene die Lebensgottheiten neuern Styls: Licht und Feuer aber sind Sinnbilder des schöpferischen Lebens. Er ist ursprünglich ein arkadischer Gott[2]), daher seine Mutter Penelope oder die Jägerin Callisto war (Th. I S. 225). Er hatte unweit Akakesium in Arkadien seinen Tempel als ein sehr mächtiger Gott, und ein nie erlöschendes Feuer brannte ihm darin[3]). Die Veranlassung seines Cultus in Athen war, dass er dem Eilboten Phidippides, welcher die Lacedämonier zur Hülfleistung nach Marathon aufforderte, unweit Tegea auf dem Berge Parthenion erschien und den Athenern sein helfendes Wohlwollen sowohl in der Vergangenheit offenbarte als in der Zukunft zusagte[4]). Er war ja der Gott, welcher die Kriegsheere durch panische Schrecken verwirrte[5]).

Die Chalkea (*Χαλκεῖα*) waren ehemals ein Volksfest (*δημώδης*), hernach ein blosses Zunftfest, welches die Schmide in Attika am letzten Pyanepsion (28. Okt.) ihrem Patron Hephästos feierten[6]). Da sich auch andere Handwerker zur Feier anschlossen, welche in der Göttin Athene ihre Vorsteherin verehrten, so kam es, dass man das Fest auch *Ἀθήναια* hiess[7]), und die Alten die Chalkea bisweilen ihrer ursprünglichen Bedeutung zuwider für ein Fest der Athene ausgaben; wogegen Phanodemus[8]) dem Feuer- und Schmidgott seine Rechte ausdrücklich wahrt. Da beide Gottheiten Vorsteher der Handwerker waren[9]) und im Hephästeon neben dem Feuergott das Bildniss der

---

[1]) Herod. VI, 105. Liban. Declam. XV. Phot. in *λαμπάς*.

[2]) Paus. VIII, 26, 2. Athen. XV, 50.

[3]) Paus. VIII, 37, 11.

[4]) Herod. a. a. O. Pausan. I, 28, 4.

[5]) S. die Nachweisungen bei Creuzer Symb. IV S. 58. Ebenso ist 1 Samuel. 14, 15 von einem Schrecken Gottes die Rede.

[6]) Pollux VII, 105. Etym. M. v. *χάλκεια*. (Nach Herodianus das. ist die gewöhnliche Schreibart *Χαλκεῖα*.) Hyperides und Apollonius v. Acharnä bei Harpocrat. v. *τὰ Χαλκεῖα*. Eustath. ad Il. *β'*, 552.

[7]) Suidas v. *Χαλκεῖα*. [8]) Bei Harpocr. und Suid. l. c.

[9]) Solon Eleg. IV, 11, 49. Plat. Lgg. XI p. 921.

Athene aufgestellt war [1]), so konnte die Feier füglich beiden zusammen gelten. Den Wagner, der einen Pflug verfertigt, nennt Hesiod (Op. 430) der Athenäa Diener. Unter ihrer Obhut standen auch die Schiffsbaumeister [2]) und Töpfer [3]). Nach der Bemerkung des Pausanias (I, 24, 3) waren die Athener die Ersten, welche ihr den Beinamen *ἐργάνη* gaben. Hätten wir noch das Lustspiel Menanders, welches Chalkea betitelt war [4]), so würden wir von dem Hergang jener Feier besser unterrichtet seyn. An demselben Tage begannen die Priesterinnen ihre Arbeit den für panathenäischen Peplos [5]). — Von einem Handwerksfeste, Chiroponia, welches für die Jünger der Athene geeignet scheint, wissen wir dem Namen nach, jedoch weder sein Verhältniss zu den Chalkea, noch das Land, wo es üblich war [6]).

§. 70.

Feste des Poseidon, der Aphrodite, der Ilithyia, der Musen und der Erinnyen in Athen und Aegina.

Die Poseidonia [7]) waren zu Aegina dem Poseidon heilig, und wurden von einer Menge aus allen Theilen Griechenlands besucht. Der attische Monat Poseideon hatte vom Feste den Namen; wiewohl uns nicht bekannt ist, dass es in Attika gefeiert wurde [8]). Die Feier war mit einer grossen Procession verbunden und dauerte 16 Tage lang, in welcher Zeit man Gelage (*θιάσους*) hielt, jedoch dabei Stillschweigen beobachtete und keinen Sklaven zuliess: die Theilnehmer hiessen daher Alleinesser (*μονοφάγοι*). Zum Beschluss der

---

[1]) Paus. I, 14, 6. [2]) Il. V, 59.

[3]) Hom. Epigr. 14, 2. Critias bei Athen. I p. 28.

[4]) Harpocr. l. c. Athen. XI. Stobaeus Serm. 115.

[5]) Etym. M. p. 805. Suidas v. *χαλκεῖα*. Dinarchus bei Harpocrat. v. *ἀῤῥηφορεῖν*.

[6]) Hesych. v. *χειροπονία· ἑορτὴ, ἐν ᾗ τεχνῖται θύουσιν*.

[7]) Athen. XIII, 59 p. 590 F. nennt sie *Ποσειδώνια*, Hesych. s. v. *Ποσειδία*.

[8]) Im Hafen Piräeus hielt man dem Poseidon nicht weniger als drei kyklische Chöre mit Preissaustheilungen: Leben der 10 Redner p. 842. — Vgl. Marm. Oxon. 21 p. 15.

Festfeier hielt man der Aphrodite eine Feierlichkeit (*Ἀφροδίσια*). Plutarch (quaest. gr. VII p. 204), der uns dieses berichtet, ohne gerade den Namen Poseidonia zu nennen, fügt die geschichtliche Entstehung jener Gebräuche hinzu: es seyen nemlich aus dem trojanischen Kriege so wenige Aegineten heimgekehrt, wesswegen die Freude über ihre Rückkehr nicht laut geworden, sondern sie seyen von den Ihrigen mit stiller Feier und ohne Beiseyn eines Fremden empfangen und bewirthet worden. Jenes ersehnte Ereigniss war jedenfalls ein genügender Grund, dem Gott des Meeres und der Schiffahrt ein Dankfest zu stiften.

Aphrodisia feierte man auch in Athen, und zwar der *πάνδημος* an den vierten Monatstagen[1]). Die Männer opferten der Aphrodite in Weiberkleidern und die Frauen in männlicher Kleidung[2]). Zu Theben fielen die Aphrodisien wahrscheinlich in den Poseideon[3]), und auch in Athen war es gewiss passend, wenn man in diesem Monate des Dionysos, der Aphrodite und der Demeter zusammen gedachte. Zu Korinth hielten die Hetären ihre eigenen Aphrodisia, die ehrbaren Frauen aber ein anderes Fest für sich[4]). Ein ähnliches hiess *Γενετυλίς*, wovon Hesychius (s. v.) sagt, es sey ein Frauenfest, einer ausländischen Göttin geweiht, der man Hunde dargebracht habe. — Wie Homer von mehreren Ilithyien redet, so wurden auf dem Vorgebirge Kolias in Attika zugleich mit Aphrodite die *Γενετυλλίδες θεαί* verehrt, welche nach der Meinung des Pausanias (I, 1, 5) mit den *θεαὶ Γενναΐδες* in Phokäa in Ionien einerlei waren[5]). Ilithyia hielt der Dichter Olen Lycius[6]) für älter als Kronos, und sie hatte einen alterthümlichen und ausgebreiteten Cultus in Hellas. In ihrem alten Tempel zu Aegium in Achaja war sie von Kopf bis zu Fuss mit einem feinen Gewebe verhüllt, die eine Hand streckte sie gerade aus

---

[1]) Athen. III, 21. Menander bei Athen. XIV, 78 p. 659 d.

[2]) Philochorus in Atthide bei Macrob. Saturn. III, 8.

[3]) Corsini F. A. II p. 309 sq. Des Aphroditefestes in Theben gedenkt auch Plut. Qu. Roman. Num. 112.

[4]) Alexis bei Athen. XIII, 33 p. 574 b.

[5]) Aristoph. Thesm. 137 *ὦ πότνιαι Γερετυλλίδες*. Hesych. v. *Γενετυλλίδας· δαίμονας*.

[6]) Bei Pausan. VIII, 21, 3.

und in der andern hielt sie eine Fackel; denn sie ist es, sagt Pausanias (VII, 23, 6), welche die Kinder ans Licht führt. In ihrem Tempel zu Athen waren zwei alte Schnitzbilder aus Kreta, und ein noch älteres soll Erysichthon aus Delos gebracht haben; auch sie waren bis unten an die Füsse eingehüllt. Wir sehen hieraus die Heimath ihres Dienstes. Nach der Sage der Kreter soll sie in der Gegend von Knosos geboren und der Hera Tochter seyn [1]). Zufolge dieser Abbildungen finde ich sie in der 21sten Metope des Parthenon bei einer glücklich entbundenen Frau, während Bröndsted [2]) jene für »die lang bekleidete Artemis *χιτώνη*« hielt, die aber von dem Gau Chitone den Namen hat. — Das Musenfest (*Μούσεια*) hielt man in einem Hause neben dem Pythion in Athen [3]), und ebenso in den Schulen (*διδασκάλεια*) [4]). Der Fluss Ilissus war sowohl andern Göttern heilig, als auch ein Altar *Μουσῶν Εἰλισσιάδων* war an demselben [5]). Die Opfer, welche die Athener der Mnemosyne, den Musen, der Eos, dem Helios, der Selene, den Nymphen und der Aphrodite Urania darbrachten, waren nach Polemon ohne Wein (*νηφάλια ἱερά*). Dem Helios libirten die Griechen Honig [6]). Die Nymphen waren entweder Baum- oder Wassernymphen, das geheimnissvolle Pflanzenleben und die nährenden Säfte desselben persönlich gedacht. Jene hiessen Dryaden oder Epimeliaden, diese Najaden [7]). Zur Aufhellung des dunkeln Ausdrucks der Epimeliaden trage ich zu dem Th. I S. 71 Note 8 Bemerkten nach, was Pamphilus [8]) berichtet, dass *ἐπιμηλίς* eine Art Birnbäume sey. Wir müssen uns demnach unter den Dryaden die Nymphen der Waldbäume und unter den Epimeliaden die der Obstbäume denken. — Den ehrwürdigen Göttinnen, d. i. den

---

[1]) Paus. I, 18, 5.

[2]) Bröndsted Reisen und Untersuchungen in Griechenl. II. S. 250 ff.

[3]) Jamblich. vit. Pythagorae XXXV. [4]) Aeschines in Timarchum.

[5]) Pausan. I, 19, 5. Vgl. Th. I S. 290 f.

[6]) Phylarchus bei Athen. XV, 48 p. 533 F.

[7]) Paus. VIII, 4, 2: *Δρυάδας γὰρ δὴ καὶ Ἐπιμηλιάδας, τὰς δὲ ὑδάτων ἐκάλουν Ναΐδας.* Die Hdschr. haben *τὰς ἑαυτῶν* statt *τ. δὲ ὑδάτων*, wie ich verbessere. Schubart und Walz haben die Conjectur Bekker's *τὰς δὲ αὐτῶν* aufgenommen, die aber keinen bessern Sinn gibt als die Lesart der Hdschr.

[8]) Bei Athen. III, 23 p. 82 d.

Erinnyen, hielten die Athener eine Procession, wobei ohne Zulassung eines Sklaven alles Herkömmliche durch untadelhafte freie Männer und Frauen verrichtet und die Opferkuchen durch rechtschaffene Jünglinge zubereitet wurden[1]). Das Geschlecht des Hesychos war besonders bei dem Aufzug und dem Opfer betheiligt[2]). Zehn andere Opfervorsteher, als die, welche die Pentaëteriden besorgten, wurden hiezu erwählt[3]). Ihr Tempel war bedeutsam in der Nähe des Areopags, und die von diesem Blutgerichte freigesprochen wurden, Einheimische und Fremde, pflegten hier ein Opfer zu bringen[4]).

§. 71.

Feste des Adonis, der Götter Mutter, des Hermes und des Ammon, endlich die Gamelia zu Athen.

Das phönicische Adonisfest (*Ἀδώνια*) fand frühen Eingang und grossen Anhang zu Athen, und wurde sowohl hier als in Argos[5]) und Samos[6]) besonders von den Frauen gefeiert. Wie es in Phönicien in den nach dem Gott benannten Monat Thammuz (Juni und Juli) fiel[7]), so sagt auch Platon (Phaedr. p. 276 B), dass es zu Athen zur Sommerszeit (*θέρους*) gehalten worden sey, eine Nachricht, die gegen Corsini (Fasti Attici II p. 298) geltend zu machen ist, welcher es in den Munychion oder Thargelion setzt, und Folgerungen gegen die Einerleiheit des Thammuz- und Adonisfestes daran knüpft. Allein die Stellen des Plutarch[8]), worauf er sich beruft, besagen lediglich, Alcibiades und Nikias seyen zur Zeit der Adonien von Athen nach Sicilien abgesegelt, bestimmen aber nicht näher die Zeit dieser Abfahrt, welche im Gegentheil von Thucydides (VI, 30) mitten in den Sommer gesetzt wird. Creuzer (Symb. II S. 419 f.) und Silvestre de Sacy hätten daher der Mühe sich überheben können, die

---

[1]) Philo *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* p. 886 B.

[2]) Polemon bei Schol. Soph. Oed. Col. 489.

[3]) Demosth. in Mid. p. 401. Nach Corsini F. A. II p. 334 wären es nur drei gewesen; der Redner Lykurg aber war der zehnte nach Dinarch. bei Etym. M. v. *ἱεροποιοί*. Nach Phot. Lex. wäre ihre Anzahl unbestimmt gewesen.

[4]) Pausan. I, 28, 6.

[5]) Pausan. II, 20, 6.

[6]) Diphilus bei Athen. X, 74 p. 451 b.

[7]) Michaelis de mens. Hebr. §. 6 S. 29 f.

[8]) Plut. Alcib. c. 18 p. 200 Francof. Nicias c. 18 p. 532.

angebliche Verschiedenheit der Festperiode erklärlich zu machen. Der Thammuz fing mit dem Neumonde an, welcher nach der Sommerwende voll wird. Diess war gerade die Regel für den 1. Hekat. zu Anfang einer Olympiade. Wenn nun wirklich die Adonien auf den ersten Monatstag fielen, so bezeichneten sie die Neujahrsfeier. Corsini a. a. O. gesteht den Tag nicht zu wissen, jedoch sey er eher im Vollmond gewesen, mithin in der irrigen Voraussetzung des Mondjahres in der Mitte eines Monats, weil die Verstümmelung der Hermen gleichzeitig mit der Abreise des Alcibiades vorgefallen sey; Diodor XIII, 2 und Plutarch sagen zwar am Anfang des Monats, aber sie scheinen ihm sich geirrt zu haben, weil Andocides, der Mitangeklagte des Alcibiades, in seiner Vertheidigungsrede den Vollmondsschein, in welchem der klägerische Zeuge die Thäter gesehen haben wollte, ganz und gar nicht in Abrede stellt. Ich habe oben S. 50 diesen Zeugen gleichfalls in Schutz genommen, aber mit seiner Aussage die andere von dem Monatsanfang zu vereinigen gewusst, weil man nemlich damals in Athen kein Mondjahr hatte. Dass in der That die Adonien und die attische Neujahrsfeier zusammenfielen, dafür haben wir ein bestimmtes Zeugniss des Ammianus Marcellinus (XXII, 10): annuo cursu completo Adonia fuisse. Wie das attische Jahr um die Sommerwende begann, so scheint auch die Festlichkeit der Adonien Bezug darauf gehabt zu haben, den alten Jahresgott zu begraben und sich des neuen zu erfreuen. Denn die Feier bestand in einer mimischen Darstellung der Trauer der Aphrodite um ihren geliebten früh getödteten Adonis und sodann ihrer Freude bei seiner Wiederkunft aus dem Hades[1]). Im Juni soll der schöne Geliebte nach der Volkssage (ohne Zweifel beim Eintritt der Sonne in den Krebs) sein Leben geendet haben[2]). Am Klagefest stellte man nachgebildete Leichname in der Stadt hin und her aus, und die Frauen thaten, als hielten sie ein Begräbniss und sangen in heftiger Bewegung Klaglieder[3]), was man den ἀδωνιασμός nannte[4]). Die Lieder selbst hiessen ἀδωνίδια[5]); der gewöhnliche Klageruf da-

---

[1]) Macrob. Sat. I, 21. Cyrillus ad Jesaj. L. II.

[2]) Hieronym. ad Ezech. 8, 14.

[3]) Plut. in Alcib. et in Nicia.

[4]) Aristoph. Frieden. Hesych. s. v.

[5]) Proclus Chrestomathia.

bei war ἀὶ, ἀί [1]). Die dabei übliche kurze Flöte hiess γίγγρος, der Tanz zum Flötenspiel γίγγρας, und Adonis selbst soll in der phönicischen Sprache Γίγγρας genannt worden seyn [2]). In Procession wurden heilige Bilder, die sogenannten Adonisgärtchen in Töpfen und allerlei Obst umhergetragen [3]). Wie der Phallus ein Sinnbild der Zeugungskraft der Thierwelt war und in der Dionysosprocession nicht fehlen durfte, so sollten jene Gärtchen das Pflanzenleben vorstellen. Adonis war vorzugsweise die vegetabilische Zeugungskraft, da man sich ihn aus den Säften des Myrrhenbaumes entsprossen dachte, in welchen seine Mutter Smyrne (Myrrha) verwandelt worden war [4]). Die Adonisgärten sollten zugleich ein Sinnbild des jähen Todes des Adonis seyn, wie sie auch sprüchwörtlich für das schnell Vergängliche gebraucht wurden. Man säete Fenchel und Lattich in Irdengeschirr und liess es darin grünen [5]). Am Ende warf man die Töpfe in's Meer [6]), oder (wo keines war) in Bäche [7]). Der Lattich war eine Lieblingspflanze, weil Aphrodite den geliebten Todten in solches Kraut niedergelegt haben soll [8]). Kaum aber verdienten jene Töpfe den Namen Gärten, wenn nicht ursprünglich wirkliche Gärten gebräuchlich gewesen wären, wovon jene nur ein Abbild zum Behuf der Procession waren. Wir lesen in der That [9]), dass man für die Adonien Weizen und Gerste in gewissen vor der Stadt gelegenen Plätzen säete, und diese adonische Gärten nannte. Diess bestätigt Aristoteles, wenn er (Physic. L. V) sagt: „das Getreide geht in den sogenannten Adonisgärten wegen der Wärme (also im hohen Sommer) schnell auf und wächst, ehe es Wurzeln fasst und sich stockt.“ Ebenso sagt Platon a. a. O.,

---

[1]) Aristoph. Frieden v. 425.

[2]) Demoklides bei Athen. IV, 76 p. 174 F. Eustath. ad Il. VI. Pollux IV, 76. 102.

[3]) Hesychius v. Ἀδώνιδος κῆποι.

[4]) Apollodor. III. Hygin. fab. 58. 164.

[5]) Theophrast. Hist. plantar. VI, 7. Plut. de sera numinis vindicta. Suidas v. Ἀδώνιδος κῆποι und das. Kuster. Schott zu Paroemiograph. p. 355 und Cornar. Eclog. III. ed. Fischer p. 50.

[6]) Eustath. ad Il. λ'. [7]) Zenob. Cent. I prov. 49.

[8]) Callimachus und Eubulus bei Athen. II, 80 p. 69 c.

[9]) Schol. Theocrit. Id. XV, 112.

dass der verständige Landmann nicht im Ernste, sondern nur zur Festeslust Samen in die Adonisgärten einpflüge und sie in acht Tagen schön werden sehe[1]). Der Tag der Freude war es, wie ich vermuthe, der mit dem Namen *Χαρμόσυνα* d. i. Freudentag bezeichnet wurde. Wenigstens lesen wir bei Hesychius (s. v.), dass unter diesem Namen ein Fest zu Athen gefeiert wurde, bei Plutarch (de Is. et Os. Bd. IX p. 141), dass eben dasselbe Fest in Aegypten *Σαίρει* geheissen habe, und bei Macrob. I, 21, dass der Tag nach der Trauer im Frühling den 25. März bei den Phrygern und Phöniciern Hilaria dem Attys und Adonis zu Ehren genannt wurde.

In Athen hielt man der Götter Mutter ein Fest, *Γαλάξια* genannt, woran man Gerstenbrey mit Milch (*γαλαξία*) kochte[2]). — Sie hatte im Keramikus ihren Tempel und wurde von Phidias abgebildet[3]); ebenso auf Akrokorinth Tempel, Säule und Thron[4]); nicht minder fand sie in Sparta[5]), Akriä[6]) und Messene[7]) hohe Verehrung. Sie kam wahrscheinlich durch den Lyder Pelops nach Griechenland. Wenigstens befand sich in dem Haine Altis, wo auch Pelops sein Heiligthum hatte, ein grosses *Μητρῷον* von dorischer Bauart[8]). Des Pelops Begleiter sollen zuerst bei den Trankopfern der Hellenen die phrygische Weise der Bergmutter zur Flöte gesungen haben[9]). Auch in Dyme und Paträ in Achaja waren Tempel der dindymenischen Mutter und des Attes. Der phrygische Attes lehrte die Lyder die Orgien der Mutter und wurde (wie Adonis) von einem Eber getödtet[10]). In Arkadien, wo der Alpheus entspringt, war ein Tempel der Mutter der Götter ohne Decke und dabei zwei steinerne Löwen[11]) (welche an die zwei Löwen vor dem Zeughause in Venedig erinnern). Bei den Trümmern des Hauses Pindars bei Theben sah Pausanias (IX, 25, 3) den von ihm geweihten Tempel der dindyme-

---

[1]) Heindorf das. p. 344 f., der nur von den Scherben wusste, hielt das *ἀρῶν* für verdächtig oder bekannte: neque medelam, si qua opus est, reperio.

[2]) Hesych. s. v. und Lexic. rhetoricum in Bekker's Anecd. Gr. I p. 229.

[3]) Paus. I, 3, 5.

[4]) Pausan. II, 4, 7.

[5]) Pausan. III, 12, 9.

[6]) Paus. III, 22, 4.

[7]) Pans. IV, 31, 6.

[8]) Paus. V, 20, 9.

[9]) Telestes bei Athen. XIV, 21 p. 626 a.

[10]) Paus. VII, 17, 9 f. 20, 3.

[11]) Paus. VIII, 44, 3.

nischen Mutter, welcher jedes Jahr nur an Einem Tage geöffnet zu werden pflegte [1]). — Später fand die Verehrung des Serapis und der Isis Eingang in Griechenland, wie aus Pausanias an vielen Stellen erhellet; insbesondere die Bewohner von Tithorea in Phocis hielten der Isis des Jahres zwei Mal, im Frühling und im Herbste, eine feierliche Procession [2]). — Die Strategen von Athen brachten im Frühling dem Hermes Anführer (*ἡγεμόνιος*) ein öffentliches Opfer dar, wovon das Hautgeld in die Staatskasse abgeliefert wurde [3]). — Ebendieselben opferten dem Ammon [4]), wahrscheinlich im Hekatombäon. Die älteste Erwähnung dieses libyschen Gottes in Griechenland findet sich bei Pindar (Pyth. IV, 28). Er stiftete in seinen Tempel in Theben sein Bildniss und sandte eine Hymne auf ihn nach Libyen [5]). Ammon hatte in Sparta einen Tempel und wurde besonders auf Anrathen Lysanders daselbst verehrt [6]). Ebenso libirte man ihm, der Hera Ammonia (Dione) und dem Parammon (Hermes) in Olympia [7]).

Zwei attische Monate sind noch übrig, deren Namen wir nicht von Festen abgeleitet haben: der Hekatombäon und Gamelion. Der Erstere ist schwerlich von den Hekatombäa der Here in Aegina, von deren Feier in Athen wir keine Kunde haben, sondern nach dem Etymolog. M. (s. v.) von den dem Apollon in diesem Monate dargebrachten Opfern benannt worden, woher der Gott den Beinamen *ἑκατομβαιός* hatte [8]). Hiernach möchte ich in der S. 52 erläuterten Inschrift die Hekatombe am liebsten auf die den Athenern als solche bekannte des Apollon (wahrscheinlich) am 7. Hekat. beziehen. Der Monat Gamelion hatte seinen Namen daher, weil in demselben die Feier der Hochzeiten (*τὰ γαμήλια*) gehalten zu werden pflegte [9]), wie bei den Römern im Junius. Sie waren mit einer dreifachen religiösen Feierlichkeit verbunden: das Brautpaar hielt erstlich eine Vorfeier (*θυσία προτέλεια καὶ προγάμια*), und zwar die Bräute opferten und weihten von ihren

---

[1]) Vgl. Th. I. S. 225. [2]) Paus. X, 32, 13 ff.

[3]) Attische Inschrift von Ol. 111, 3 bei Böckh Staatshaush. II S. 113.

[4]) Corp. Inscr. Gr. n. 157. Hesych. v. *Ἀμμών· ἑορτὴ Ἀθήνῃσιν ἀγομένη.* Ueber den in Hellas verbreiteten Ammonsdienst s. Böckh Staatshaush. d. Ath. II S. 132 f.

[5]) Paus. IX, 16, 1. [6]) Pausan. III, 18, 3. [7]) Paus. V, 15, 11.

[8]) Vgl. Hesych. v. *ἑκατόμβαιος· ὁ Ἀπόλλων παρὰ Ἀθηναίους.*

[9]) Olympiodor. in Meteor. c. 6. Eustath. in Il. *σ'*.

Haaren der Here *τελεία*, der Artemis und den Mören; man nannte die Ehe selbst *τέλος*, die Verehelichten *τέλειοι* und Here als die das Liebesverhältniss Weihende und zum glücklichen Vollzug Bringende *τελεία* statt *συζυγία* [1]); gleichwie Zeus in allgemeinerer Bedeutung *τέλειος* der Alles Vollendende heisst. Sodann am Hochzeittage brachte man bei den Phratoren das Opfer (*γαμηλία*) der Here, der Aphrodite und den Chariten [2]). Weil hier Here und Aphrodite in einander übergingen, so wurden sie in Sparta in der That gleichgesetzt, wo ein altes Holzbild der Aphrodite Hera sich befand, und die Mütter pflegten bei der Hochzeit ihrer Töchter dieser Göttin zu opfern [3]). Endlich brachte man in Athen aus der Quelle Kallirrhoe, anderwärts anderswoher, durch einen verwandten Knaben, ein hochzeitliches Bad (*νυμφικὰ λουτρά*) [4]), worin die Braut sich waschen musste, ehe sie das Schlafgemach betrat [5]). Paulus Ephes. 5, 26 spielt auf diese Sitte an. Zum nähern Verständniss der Here *τελεία* führt uns die Nachricht, dass Temenus, Sohn des Pelasgus, die Göttin in Stymphalus in Arkadien erzogen und ihr drei Tempel mit dreierlei Beinamen geweiht habe: dem Mädchen (*παῖς*), so lange sie Jungfrau war, der Vollkommenen (*τελεία*) nach ihrer Verehelichung und der Wittwe (*χήρα*), als sie sich von Zeus geschieden und nach Stymphalus zurückgezogen hatte [6]). Hier ist sie ohne Zweifel als Naturgöttin im Allgemeinen nach den drei Jahreszeiten aufgefasst, und ihr Ehestreit bei Homer hat einen tiefern physischen Grund. Here als Wittwe bedeutet die Blösse der winterlichen Natur. Daher fabelte man, dass bei der Vermählung des Zeus und der Here die Erde die Hesperidenäpfel (d. i. die Wohlordnung der Natur in dem Wechsel der Jahreszeiten) habe wachsen lassen [7]). — In Athen waren Klagen wegen Ehelosigkeit und bei den Lacedämoniern wegen zu später Verehelichung und wegen schlechter Führung des Ehestandes zulässig [8]).

---

[1]) Pollux III, 38. Schol. Aristoph. Thesm. 982. Hesych. v. *γάμωνέθη* und v. *δόμος ἡμιτελής*. Suidas v. *τελεία*.

[2]) Pollux III, 42. Etymol. M. s. v. [3]) Pausan. III, 13, 9.

[4]) Pollux III, 43. Etymol. M. v. *Ἐννεάκρουνος*.

[5]) Aristoph. Lysistr. v. 377. Harpocr. Etym. M. Photius und Suid. v. *λουτροφόρος*. [6]) Pausan. VIII, 22, 2.

[7]) Asklepiades L. LX seiner Aegyptiaca bei Athen. III, 25 p. 83 c.

[8]) Pollux VIII, 40.

§. 72.

Feste der Artemis in Thraeien und Ionien.

In Thracien wurde Artemis unter dem Namen Bendis verehrt[1]) und ihr das Fest Bendidea (*Βενδίδεια*) gefeiert, welches mit den Dionysien Aehnlichkeit hatte. Zur Zeit des Sokrates fand dasselbe um die Ol. 82 auch in Attika Eingang[2]) und wurde im Hafen Piräeus am 19. oder 20. Thargelion (17. oder 18. Mai) gehalten[3]). Das letztere Datum ist weniger wahrscheinlich, da auf den 20sten die kleinen Panathenäen und zwar in demselben Hafen gefeiert wurden. Die öffentlichen Opfervorsteher hatten dabei ihre Verrichtung und das Hautgeld an die Staatskasse abzuliefern[4]).

Die Ioner versammelten sich alljährlich zu dem Artemisfest nach Ephesus, Ephesia genannt, unter grossem Zulauf mit Weib und Kind, sowie sie zuvor zum Apollodienst nach Delos gewallfahrtet waren[5]). Wie hier, so waren auch dort Wettkämpfe mit Pferden, Turnspielen und Musik mit dem Feste in Verbindung[6]). Schon lange vor der Einwanderung der Ioner bestand da eine ähnliche Feier und das Heiligthum der Artemis, und die Ioner liessen die den Tempel zunächst umgebenden Bewohner ungekränkt[7]). Ja sie brachten die Verehrung für diese Göttin schon von Aegialus (Achaja) her mit, wo die ionischen Städte Aroe, Antheia und Mesatis einen gemeinschaftlichen Tempel der Artemis mit dem Beinamen Triklaria hatten, und ihr ein jährliches Fest und eine nächtliche Feier hielten. Ihre dasige Priesterin war eine Jungfrau. Als eine solche einst im Tempel geschändet wurde, so wurde zufolge des delphischen Orakels (um den Misswachs abzuwenden) nicht nur sie mit dem Verführer, son-

---

[1]) Hesych. v. *Βένδις*.

[2]) Plat. de rep. I, 1. Strabo X p. 721 B. 722 C. Corsini F. A. II p. 312.

[3]) Aristoteles v. Rhodus bei Proclus ad Plat. Tim. p. 9 B. 27 A.

[4]) Attische Inschrift von Ol. 111, 3 bei Böckh Staatshaush. II S. 113.

[5]) Schol. in Plat. remp. p. 395 Bekker. Thucyd. III, 104. Strabo XIV p. 948 B. Guhl Ephesiaca Berl. 1843 p. 105 ff.

[6]) Dionys. Hal. IV, 25. Hesych. v. *Ἐφέσια*.

[7]) Pausan. VII, 2, 6 f.

dern auch alljährlich ein Jüngling und eine Jungfrau, mit einem Aehrenkranz in den Haaren, bis nach dem trojanischen Kriege der Göttin geopfert [1]). Es war daher natürlich, dass sie den vorgefundenen Gottesdienst in Ephesus beibehielten. Sie gaben ihr den Beinamen *Ἐλουσία*, vielleicht nach dem Eloa der Hebräer, wie die Dorier eben daher einen *Ἐλωός* hatten (Hesych s. vv.). Die Priester der Ephesia hiessen *Ἐσσῆνες* und mussten ein Jahr lang strenge Enthaltsamkeit beobachten und von aller Gemeinschaft mit der Welt sich zurückziehen [2]). An dem Feste der Göttin hatte eine grosse Procession sieben Stadien weit von der Stadt an bis zu dem geräumigen Tempel am Hafen Panormus [3]) Statt: die Opfer, Fackeln, Körbe und Rauchwerk, wurden einhergetragen, sodann kamen Pferde, Hunde und Jagdwerkzeuge; es folgte eine grosse Menge von Männern, Jünglingen und Jungfrauen in prunkvollen Gewändern [4]). Die Kureten vollbrachten mystische Opfer und hielten Gastereien [5]). Keine verheirathete Frau durfte in den Tempel der ewigen Jungfrau oder in die Grotte, die in dem Hain hinter ihrem Tempel war, gehen [6]). Doch pflegten bei diesem Aufzug junge Männer sich Bräute zu erwählen, die sie in ihrem Glanze zu schauen Gelegenheit hatten [7]). Die Ephesia wurden noch in der Kaiserzeit gehalten, wie wir aus alten Denkmalen ersehen [8]). Der Artemis *Στοφέα* wurde in der ionischen Stadt Erythrä ein Fest und Aufzug gehalten [9]). Ihr Fest zu Milet hiess *Νηλητίς*, da sie die ionischen Pflanzer unter Neleus angeführt hatte [10]). Auch die benachbarten Städte wallfahrteten auf dieses Fest nach Milet: selbst Myus, die lange Zeit allen Verkehr mit Milet vermied, stellte, so lange das Fest währte, die Fehde ein, und kam dahin [11]). In Samos

---

[1]) Paus. VII, 19. 20, 1. [2]) Paus. VIII, 13, 1.

[3]) Strabo XIV p. 947 B.

[4]) Xenophon v. Ephesus I, 2. Pausan. IV, 31.

[5]) Strabo XIV a. a. O. Ein Ort bei Ephesus hiess *Δαιτίς*, wo Jünglinge und Mädchen Gelage hielten: Etymol. M. s. v.

[6]) Achilles Tatius VII, 12. VIII, 17. [7]) Xenophon l. c.

[8]) Eckhel doctr. N. V. Vol. IV p. 441.

[9]) Athen. VI, 74 p. 259 b.

[10]) Plut. de virt. mul. c. 16 Vol. II p. 41 Wyttenb. Polyaen. VIII, 35.

[11]) Aristaenet. Epist. I, 15. Auch Apollonius v. Rhodus *ἐν Ναυκράτεως κτίσει* bei Athen. VII, 19 p. 283 e erwähnt eines Artemisfestes

war ein Tempel der Artemis, den man Tauropolion hiess[1]). Sie hatte daselbst den Beinamen καπροφάγος (Hesych. s. v.), man opferte ihr demnach wilde Schweine. Artemis Ephesia wurde in allen Städten Messeniens unter allen Gottheiten am meisten in Ehren gehalten[2]), und hatte auch zu Alea in Arkadien ihren Tempel[3]).

§. 73.

Alte Gottesdienste im Peloponnes, insbesondere die Thesmophorien in Argos und anderwärts.

Die schätzbare Schrift des Meursius Graecia feriata hat über die griechischen Feste seiner Zeit das meiste Licht verbreitet. Nehmen wir aber auch die spätern Nachträge Corsinis in den Fasti Attici u. A. hinzu, so sind wir doch weit entfernt, alle Feste, die überall in Hellas gefeiert wurden, zu kennen. Pausanias, der treffliche Führer in die Heiligthümer, geweihte Plätze und Haine der Hellenen, kann uns von dieser Einbildung zurückbringen. Jeder Tempel, den er erwähnt, hatte seinen Priester, seinen Gottesdienst und in der Regel sein Fest, ohne dass er es ausdrücklich bemerkt. Das für die Erkenntniss der Religion und des Cultus Denkwürdigste wird in der nachfolgenden Darstellung enthalten seyn.

Vor der Einwanderung der Dorier in den Peloponnes, welche die hellenischen Götter mit sich brachten, kam der Lyder Pelops aus Asien dahin im J. 701 nach Abraham[4]), erhielt durch seine Heirath nach dem Tode des Oenomaus die Herrschaft in Pisa und Olympia, gab der ganzen Halbinsel seinen Namen, und errichtete dem Hermes den ersten Tempel[5]), welcher seitdem im ganzen Peloponnes hoch verehrt wurde; wesswegen sich die Schildkröte, sein heiliges Thier[6]), häufig auf den dasigen Münzen findet[7]). Wie Zeus mit Kronos, so soll Apollon mit Hermes und Ares in Olympia gekämpft haben[8]); woraus man sieht, dass diese die ältern Götter

---

zu Milet. Rambach de Mileto p. 19 vermuthet irrig, dass es im Panionium gefeiert werden sey.

1) Strabo XIV p. 946 C.
2) Paus. IV, 31, 8.
3) Paus. VIII, 23, 1.
4) Euseb. Chron. P. II p. 123.
5) Pausan. V, 1, 7.
6) Paus. VII, 22, 4.
7) Eckhel Doctr. Num. Vet. Vol. II p. 228 sq.
8) Pausan. V, 7, 10.

daselbst gewesen sind. Es war aber der pelasgische Hermes, dessen Bild mit dem stehenden Gliede man in dem Tempel der Aphrodite zu Kyllene in Elis sah[1]). In den Dreibrunnen (τρίκρηνα) auf den Bergen der Pheneaten haben ihn nach der Geburt die Nymphen gewaschen[2]), und auf einem kyllenischen Bergrücken Chelydorea hat er eine Schildkröte gefunden und eine Leyer daraus gemacht[3]). Der Berg Mänalius war ihm besonders geweiht; Akakus, Sohn des Lykaon, soll ihn in Akakesium erzogen haben[4]).

Die Töchter des Danaus brachten zuerst das berühmte Demeterfest, die Thesmophorien, von Aegypten her zu den pelasgischen Weibern von Argos. Von da verbreitete es sich über einen grossen Theil von Griechenland, und wenn es auch im Peloponnes durch die Einwanderung der Dorier theilweise verdrängt wurde[5]), so war in Arkadien unweit Pheneos auf dem Berge Kyllene ein Tempel der Demeter θεσμία, und man beging daselbst bis auf die Zeit des Pausanias (VIII, 15, 4) eine Weihe, und in späterer Zeit liessen sich auch die Lakoner die Feier wieder gefallen[6]). Vornemlich wurde es zu Athen mit grosser Festlichkeit begangen, wovon uns das Lustspiel des Aristophanes, die Thesmophoriazusen, Zeugniss gibt. Orpheus, dem man alles Aegyptische in Griechenland zuzuschreiben pflegte, soll es die Athener gelehrt haben[7]). Dass es mit diesem Namen nicht so genau zu nehmen sey, ersehen wir aus dem Beisatz Theodorets, dass derselbe ebenso die Dionysien, die Panathenäen und die Eleusinien nach Athen gebracht habe. Ferner finden wir die Thesmophorien zu Megara[8]), zu Trözen[9]), in den attischen Pflanzstädten Ephesus[10]) und Milet[11]), in Abdera[12]),

---

[1]) Paus. VI, 26, 5. [2]) Paus. VIII, 16, 1.

[3]) Paus. VIII, 17, 5. [4]) Paus. VIII, 36, 8 ff.

[5]) Th. I S. 167.

[6]) Hesych. v. τριήμερος. Zur Zeit des Aristomenes hielten die Frauen von Aegila in Lakonien der Demeter ein Fest: Paus. IV, 17, 1.

[7]) Plutarch. und Diodor. Sicul. bei Theodoret. Serm. I p. 468. — Clem. Protr. p. 10 nennt Melampus den Ueberbringer.

[8]) Paus. I, 42, 6. 43, 2. Theophr. Hist. plantar. V, 3.

[9]) Paus. II, 32, 7 (8). [10]) Herod. VI, 16.

[11]) Steph. B. v. Μίλητος. [12]) Diog. L. IX, 43. Athen. II p. 46 E.

in Delos[1]), Aegina[2]), zu Eretria in Euböa[3]), zu Drymäa und Alponos in Phocis[4]), zu Thebä in Böotien[5]), zu Syrakus[6]) und Alexandria[7]). — Es war ein alljährliches[8]) Frauenfest, an welchem kein Mann noch die Sklavinnen Antheil hatten, wie aus den Thesmophoriazusen des Aristophanes deutlich hervorgeht. Die attischen Frauen erwählten in jedem Gau je zwei aus ihrer Mitte als Vorsteherinnen[9]). Ferner war eine beständige Priesterin von unbefleckter Jungfrauschaft verordnet, die auch im Thesmophoreon auf öffentliche Kosten erhalten wurde[10]). Von einer solchen Namens *ΤΕΡΕΝΤΙΑ ΠΑΡΑΜΟΝΗ ΙΕΡΕΙΑ ΔΗΜΗΤΡΟΣ ΘΕΣΜΟΦΟΡΟΥ* ist ein Weihgeschenk vorhanden, im Besitze des öffentlichen Museums von S. Marco zu Venedig. Dass sich die Frauen durch vorherige Enthaltsamkeit[11]) zum Fest vorzubereiten pflegten, erhellet aus der Frage, die man an die Pythagoreerin Theano stellte, wie lange sich eine Frau vor den Thesmophorien von der Gemeinschaft mit einem Manne enthalten müsse, und aus ihrer Antwort, von ihrem eigenen könne sie sogleich zu den Thesmophorien gehen, von der Gemeinschaft eines fremden aber nie[12]).

Zu Milet[13]), in Abdera und in Lakonien dauerte das Fest drei Tage lang, wesswegen es hier *τριήμερος* hiess[14]). Zu Athen wird

---

[1]) Semus delische Gesch. bei Athen. III p. 109 F.

[2]) Herod. VI, 91.

[3]) Plut. quaest. gr. c. 31. Paus. II, 32, 7.

[4]) Pausan. X, 33, 11. Stephan. B. v. *Δρυμία*. Strabo I p. 104 sq.

[5]) Xenoph. Hist. Gr. V, 2, 29. Plut. in Pelopida c. 5. Paus. IX, 6, 5. 16, 5.

[6]) Heraklides v. Syrakus bei Athen. XIV p. 350. Schw. Paus. I, 42, 4.

[7]) Wenigstens beschreibt Callim. h. in Cer. ein Fraucnfest der Demeter.

[8]) Schol. Theocr. IV, 25.

[9]) Isaeus de Ciron. hered. p. 70. (208 Reiske).

[10]) Spanhem. ad Callim. h. in Cer. v. 43.

[11]) Nach Ovid. Metam. X, 434 neun Tage lang.

[12]) Clem. Al. Strom. IV.

[13]) Diog. Laërt. l. c.

[14]) Hesych. v. *τριήμερος*.

bei Aristophanes (Thesmoph. 86) der dritte Tag der mittlere genannt. Meursius und Corsini glaubten daher an ein fünftägiges Fest denken zu müssen; allein die Alten[1]), denen die wirkliche Geschichte näher lag, wissen davon nichts. Der Ausdruck des Komikers wird mit seinen alten Erklärern durch die Annahme in völliges Einverständniss gebracht, dass das Fest nur drei Haupthandlungen hatte, zur ersten aber zwei Tage zugebracht wurden, so dass der dritte Tag in der That der mittlere war in Rücksicht auf die Folge der heiligen Handlungen, da in die zwei ersten Tage nur Ein Act fiel. „Das Fasten ist der mittlere Tag der Thesmophorien", heisst es bei Athenäus (VII, 80 p. 307 F). Diese Erklärung der Stelle des Aristophanes findet durch die wirkliche Angabe der einzelnen Festtage ihre vollkommene Bestätigung. Denn Photius (Lex. p. 69) nennt den ersten Festtag das Gesetztragen (*θεσμοφόρια*), den zweiten den Hinabgang (*κάθοδος*), den dritten das Fasten (*νηστεία*) und den vierten die Kalligenia (*Καλλιγένεια*). Alciphron (Epist. III, 39) aber und der Scholiast des Aristophanes führen nur drei Handlungen auf: die erste den Hinaufgang (*ἄνοδος*), die zweite das Fasten und die dritte die Kalligenia. Nun ergibt sich von selbst, dass der Hinabgang oder die Rückkehr eine nothwendige Folge des vorherigen Hinaufgangs als der Haupthandlung ist, und dass Photius den Hinabgang blos aufführte, weil er einen Tag einnahm, nicht aber als enthielte er etwas auf das Fest nothwendig Bezügliches. So ergäbe sich auch eine schöne Harmonie mit der Zeitdauer der Thesmophorien, wie sie bei Milet und in Lakonien angemerkt worden, indem nur zu Athen für die *ἄνοδος* und *κάθοδος* zwei Tage verwendet wurden, was an sich gleichgültig und nur durch die Entfernung geboten war. Die Einerleiheit der Handlung des Hinaufgangs bei Alciphron und des Gesetztragens bei Photius ersehen wir aus Schol. Theocrit. a. a. O., dass athenische Jungfrauen und Frauen an den Thesmophorien die Gesetz- und die heiligen Bücher auf ihren Häuptern trugen und als Flehende nach Eleusis wanderten. Hier haben wir das Ziel des Hinaufgangs, Eleusis, und zugleich den Zweck desselben, nemlich die heiligen Gesetze (s. §. 89), wodurch das Gemeinwesen und die Kirche Bestand hat, in Procession zu tragen und unter göttliche Obhut zu

[1]) Nach Schol. zu Aristoph. l. c. bestand es aus drei und nach Hesych. v. *τρίτη Θεσμοφορίων* aus vier Tagen.

stellen, um ihre Erhaltung und somit um bürgerliche und kirchliche Wohlordnung die gesetzgebende Demeter anzurufen: „Erhalte die Stadt in Eintracht und Wohlfahrt und nähre den Frieden, dass, wer pflüget, auch erndte«, so fleht Callimach (h. in Cer. 135. 138) bei Beschreibung der Thesmophorien. Wir haben dabei nicht an die politischen Gesetzesbücher zu denken, sondern eher an alte heilige Ueberlieferungen und Sittengesetze, in welcher Beziehung Triptolemus der älteste Gesetzgeber von Athen genannt wird, und noch zur Zeit des Philosophen Xenokrates sollen drei von seinen Geboten in Eleusis aufbewahrt worden seyn[1]). Diese erste Handlung drückte die Bedeutung des ganzen Festes aus, welches auch von dem ersten Tage seinen Namen *Θεσμοφόρια* hat, d. h. das Gesetztragen. Wir haben kaum nöthig, auf die Wichtigkeit von Eleusis und auf das Angemessene dieser Stätte bei diesem heiligen Geschäfte aufmerksam zu machen, nicht allein weil daselbst der ehrwürdige Tempel der Göttin war, sondern auch weil von dort aus die ersten Satzungen ausgingen und sich um die Person des eleusinischen Triptolemus, den Demeter selbst unterrichtete, drehten. Dass sich die Frauen allein einer solchen Feier unterzogen, hatte ohne Zweifel in dem mütterlichen Charakter der Göttin und in dem ägyptischen Vorbilde seinen Grund. Wir haben daher nicht Ursache, mit Preller an dieser Haupthandlung des Festes zu zweifeln. Man bemerkt sogar am Parthenon zwei Thesmophoriazusen mit Schriftrollen in den Händen[2]). Das alexandrinische Fest hatte eine feierliche Procession, da der Kalathus der Göttin von vier weissen Pferden nach Sonnenuntergang von der Menge Frauen begleitet durch die Stadt am Prytaneum vorbei bis zum Tempel der Demeter geführt wurde, wobei auch die Wannenträgerinnen (*αἱ λικνοφόροι*) goldene Kleinodien trugen[3]). Nach dem Scholiasten des Kallimach a. a. O. wurde auch zu Athen der Korb der Demeter auf einem Wagen einhergeführt. Der Kalathus ist gleichfalls auf dem obigen Relief von Venedig zu den Füssen der Demeter Thesmophoros nicht vergessen worden. Es wird ferner einer politischen Opferhandlung bei den Thesmophorien gedacht, welche daher füglich am

---

[1]) Porphyr. de abst. IV, 22. S. unten §. 101.

[2]) Bröndsted Reis. und Unters. in Griechenl. II S. 240 ff.

[3]) Callim. h. in Cer. 1. 7. 121. 126. 129 f.

ersten Tage vollbracht worden seyn mochte. In einem Kriege nemlich thaten die attischen Frauen ein Gebet, dass die Feinde in die Flucht geschlagen wurden; und es geschah, dass sie nach Chalcis flohen. Daher verrichteten die Frauen bei Gelegenheit der Thesmophorien insgeheim ein Opfer, welches Verfolgung (*δίωγμα* und später *ἀποδίωγμα*) genannt wurde [1]). Wenn wir eine alte wichtige Begebenheit hier zu Grund gelegt wissen wollen, so dürfte an den Krieg der Athener gegen die Chalcidenser zu denken seyn, in welchem ihnen Xuthus hülfreiche Hand leistete; wesshalb die Männer ein anderes Fest, die Boedromia (s. oben), begingen. Es wäre wenigstens der Mühe werth gewesen, am Gedächtnisstage der bürgerlichen Ordnung und Gesetzgebung auch jenes Ereignisses sich zu erinnern, wovon die Hellenisirung und somit eine ganz neue Ordnung der attischen Gemeinde in religiöser und bürgerlicher Hinsicht abhing. — Die Sitte der Frauen zu Eretria in Euböa, das Fleisch an den Thesmophorien nicht am Feuer, sondern an der Sonne zu braten, scheint desgleichen an eine uralte Zeit zu erinnern, da der Gebrauch des Feuers den Unkundigen noch versagt war [2]). Am Tage der Auffahrt bei Nacht scherzten die Frauen und verspotteten sich [3]), um die sinnige Iambe nachzuahmen, welche in des eleusinischen Fürsten Keleus Behausung die trauernde Göttin durch Scherze zum Lächeln und Lachen reizte und aufheiterte [4]). Man nannte diese Festhandlung *Στήνια*. Es waren heitere Sonnenblicke mitten in der ernsten Feier. — Der heilige Weg nach Eleusis ging über den Ort Skiron, hier scheinen die Frauen ein Opfer, *τὰ Σκίρα* genannt, verrichtet zu haben [5]). — Am zweiten Festtag kehrten die Frauen nach Athen zurück.

---

[1]) Semus (*Σῆμος*) bei Hesych. und Suidas v. *Χαλκιδικὸν δίωγμα* und Hesych. v. *δίωγμα*.

[2]) Plut. Quaest. gr. c. 31.

[3]) Aristoph. Thesmoph. 841. Apollodor. I, 5, 1. Suidas und Hesych. v. *Στήνια*. Photius v. *Στήνια*, *ἐν ᾗ ἐδόκει ἡ ἄνοδος γενέσθαι τῆς Δήμητρος*. Der Scholiast von Ravenna zu Aristoph. Thesm. v. 834 dagegen setzt das Frauenfest Stenia zwei Tage vor die Thesmophorien auf den 9. Pyanepsion.

[4]) Hom. h. in Cerer. v. 202.

[5]) Schol. Ravenn. l. c. *τὰ δὲ Σκίρα λέγεσθαι φασί τινες τὰ γι-*

Das zweite und mittlere Geschäft am dritten Tage bestand in dem Fasten, und zwar in dem Tempel der Demeter, wo man nach Art der Trauernden auf der Erde sass [1]). In Theben verschlossen sich die Frauen auf der Burg Kadmea zur Feier der Thesmophorien [2]), und zu Milet versammelten sie sich in dem ein wenig von der Stadt entlegenen Tempel [3]). Am Fasttage überliessen sich die Frauen, wie an den Isisfesten in Aegypten, lauten Klagen, die Gerichtssäle waren an dem Tage verschlossen, und der Senat hielt keine Sitzungen [4]). Diess war eine Nachahmung des Fastens der Demeter und ihrer Klage um die verlorene Tochter [5]), und sollte ohne Zweifel den traurigen Zustand der Menschen ohne die Gaben der Göttin bedeuten. Diesem Tage scheint es zu gelten, welchen die Böoter ἐπαχθής, d. i. Trauertag, nannten, »als an welchem Demeter wegen der Höllenfahrt der Kore in Trauer sey«. Die Göttin selbst wurde von den Böotern Ἀχαία genannt, welcher Name mit ἄχος (Trauer) zusammenhängt [6]). Diese Feierlichkeit erfasste also schon die andere Seite der Demeter, nemlich ihre Beziehung auf den Ackerbau, und war für die Zeit, in welche sie fiel, sehr angemessen. Plutarch. (vit. Demosth. c. 30) nemlich setzt den Fasttag auf den 16. Pyanepsion (14. Oktober). Folglich fiel der Anfang der Thesmophorien auf den 14. Pyanepsion, gerade eine Woche später als die Pyanepsien; wie denn auch nach dem Erndte- das Saatfest in richtiger Folge stand. Nach andern Angaben kämen die

---

νόμενα ἱερὰ ἐν τῇ ἑορτῇ Δήμητρι καὶ Κόρῃ. Strabo IX p. 603 A: ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιΐα τις. Dass Einige diese Feierlichkeit mit Athene in Verbindung bringen, geschieht wohl daher, weil Athene Skiras bekannt ist, passt aber darum nicht, weil Schol. Rav. es ein Frauenfest nennt. Ebenso Suidas Στήνια καὶ Σκίρα ἑορταὶ γυναικῶν.

[1]) Plut. vit. Demosth. c. 30 und de Is. et Osir. p. 378. Athen. VII, 16.

[2]) Xenoph. Hist. Gr. V, 2, 29.

[3]) Parthen. Erot. VIII.

[4]) Aristoph. Thesm. 85. Auch am Isisfeste fastete man in Aegypten vor dem Opfer nach Herodot II, 40.

[5]) Hom. h. in Cer. 200.

[6]) Plut. de Is. et Os. p. 489 Reisk. Vgl. Th. I Inhalt S. XXVII und S. 108.

Pyanepsien und Thesmophorien ganz nahe zusammen; Hesychius (v. *ἄνοδος*) setzt den Tag der Auffahrt auf den 11ten, und Photius (p. 69) diesen Tag oder die Thesmophoria schon auf den 10. Pyanepsion.

Wellauer und Preller kommen bei dem Bestreben, die verschiedenen Berichte zu vereinen, zu einer Harmonistik, die den Angaben der Alten von der Zahl und selbst von den Namen der einzelnen Tage geradezu widerspricht. Der Erstere de Thesmophoriis bleibt zwar noch bei den überlieferten Namen des Festes *ἄνοδος*, *κάθοδος*, *νηστεία* und *Καλλιγένεια*, aber um die Zeitbestimmung Plutarch's mit den Andern auszugleichen, so lässt er (wie auch Corsini a. a. O.) gegen die bestimmten Zeugnisse der Alten die Frauen vierzehn Tage lang ausser Haus in Eleusis verbleiben, am 15ten nach Athen zurückkehren, am 16ten fasten und am 17ten die Kalligenia singen. Wie aber ist so der dritte Tag der mittlere nach der Stelle des Aristophanes? Preller in der Zeitschr. f. Alterthumsw. 1835 N. 98 und in seinem Buche Demeter und Pers. S. 339 schliesst sich an den Scholiasten von Ravenna zu Arist. Thesm. 80. 834. 841 an, welcher zwar selbst (von dem gewöhnlichen Scholiasten nicht abweichend) nur drei Tage für das Fest annimmt: *ἄνοδος* am 11. Pyanepsion, *νηστεία* am 12ten und *Καλλιγένεια* am 13ten. Allein der Scholiast macht sich selbst den Einwurf, die *νηστεία* sey so der zweite und nicht der dritte Tag; desswegen gibt er die Auskunft, am 10ten seyen die Thesmophorien in Halimus gewesen, der 12te sey so der 3te und doch der mittlere, wenn man den 10ten nicht mitzähle. Aus dieser Angabe erdichtet nun Preller eine eigene Procession von Athen nach Halimus am 10ten, setzt *ἄνοδος* und *κάθοδος* für gleichbedeutend auf den 11ten, auf den 12ten die *νηστεία* und auf den 13ten die *Καλλιγένεια*, und nennt ausserdem als den ersten Festtag den 9ten *στήνια*; bei Plutarch aber will er für *ἕκτῃ ἐπὶ δέκα* die Lesart ändern in *δωδεκάτῃ*. Aber durch alle diese unbegründeten Vermuthungen wird der dunkle Vers des Aristophanes nicht erklärt, dass der dritte Tag (d. i. der Fasttag nach Athenäus a. a. O.) der mittlere sey. Zudem, *ἄνοδος* und *κάθοδος* als gleichbedeutend für Rückkehr zu nehmen, ist sprachlich unzulässig. Mit Unrecht verdächtigt Preller den Scholiasten des Theokrit, der bestimmt von einem Aufzug nach Eleusis redet; in Uebereinstimmung mit ihm meldet Iustin II, 8, die Megarenser hätten die Matronen der Athener in Eleusinis sacris (die also

daselbst die Thesmophorien feierten) überfallen wollen, sie seyen aber von Pisistratus daran verhindert worden. Ein anderer Gewährsmann für Eleusis ist Aeneas Tact. c. 4. Dass die Thesmophorien in dem kleinen Gau Alimus besonders gefeiert wurden, jedoch ohne einen Auszug von der Stadt dahin, und ohne dass man von diesem Acte Gebrauch zur Erklärung der Stelle des Aristophanes machen darf, findet in Pausanias (I, 31, 1) eine Bestätigung, welcher in jenem Gau einen Tempel *θεσμοφόρου Δήμητρος καὶ Κόρης* anführt. Und vielleicht sind die Mysterien, welche Klemens Alex. (Protrept.) von Alimus anführt, eben diese Thesmophorien. Hierin mag zugleich der Grund von der verschiedenen Zeitangabe des Festes liegen. Wenn nemlich das Conventikel in Alimus den Thesmophorien in der Stadt vorherging, so hielten die dasigen Frauen den Hinaufgang (nach Eleusis) am 10. Pyanepsion, den Rückgang am 11ten, das Fasten am 12ten und die Kalligenia am 13ten. Die Frauen hatten so zwei Mal Gelegenheit zu dieser Feier zu Land und zu Stadt vom 10ten bis 17ten; was an und für sich nichts Unwahrscheinliches enthält.

Die Zeit des Festes war die der Bestellung der Wintersaat (wie Plutarch de Is. den Pyanepsion *σπόριμον μῆνα* nennt), da Persephone d. i. die ausgestreute Saat im Begriff stand sich in des Hades Bereich zu verbergen und unscheinbar grünend über die Wintermonate dort zu verweilen. Die Natur wurde zwar ihres Schmuckes beraubt, aber vertrauensvoll auf die Güte der Gottheit und scherzend gleichsam barg der Säemann das Getreide für das künftige Jahr in den Schoss der mütterlichen Demeter, welche eben sowohl ihre Kinder mit Brod ernährt, als durch Gesetze erzieht und erhält. Dass die feiernden Frauen die Legende von dem Raub der Persephone und der schmucklos irrenden und fastenden Demeter gleichsam wiederholten, ergibt sich aus dem Zusammentreffen einiger anderer Züge. Wie die Schweine des Eubuleus mit Persephone durch die Erdkluft hinabsanken, so liess man in den böotischen Thesmophorien Spanferkel in die unterirdische Kapelle des Demetertempels [1]), und das Volk hatte den Aberglauben, sie kämen das nächste Jahr auf den Weiden von Dodona wieder zum Vorschein. Wie Blumen auf der

[1]) Paus. IX, 8 Anfg. und Clem. Al. Protr. p. 14 nach der bessern Lesart *ἐμβάλλουσιν* statt *ἐκβάλλουσιν*. Vgl. Creuzer IV S. 473.

Ober- und Granatäpfel in der Unterwelt der Persephone verderblich wurden, so enthielten sich von beiderlei die Thesmophoriazusen[1]). Wie Demeter den von Metanira dargereichten Wein ausschlug und dagegen einen Mischtrank von Mehl und Wasser mit geriebenem Poley (mentha pulegium Linnaei) vermischt begehrte und trank[2]); so war das erste von den heiligen Dingen in den Thesmophorien, dass die Frauen den Mischtrank tranken, und das zweite, dass sie ihn einander zutranken[3]). Wie das Seitenstück zu der scherzenden Iambe die ausgelassene Baubo war, welche der bekümmerten Demeter die Schamtheile enthüllte und die Mutter der Lebendigen durch die Erinnerung an die nie versiegende Fruchtbarkeit des weiblichen Geschlechts bei Menschen und Thieren tröstete, so bereitete man an den Thesmophorien in Syrakus weibliche Schamglieder aus Sesam und Honig, trug sie den Göttinnen zu Ehren umher und benannte sie in ganz Sicilien *μυλλοί*[4]). Und gleichfalls bei den attischen Thesmophorien wird der Sesambrödchen (*σησαμίδες*) gedacht[5]). Wie sich aber im Fasten und Geniessen des Mischtranks, im Klagen und Scherzen die Gegensätze berührten, so wurde auch neben der Nachahmung der Baubo der Gegensatz, nemlich das Stocken der erzeugenden Kraft, festgehalten und dargestellt. Den Geschlechtstrieb zu hemmen, genossen die Frauen über die ganze Zeit viel Knoblauch, lagen und sassen auf Kräutern, welchen man die nemliche Wirkung zuschrieb, als Kneorum[6]), Keuschlamm (*λύγος* und *ἄγνος* genannt), einer Weidenart[7]), und Konyza[8]). Aus demselben Grunde legte man

---

[1]) Schol. Soph. Oed. Col. Clemens Protrept.

[2]) Hom. l. c. 207.

[3]) Aristoph. Thesm. 637.

[4]) Heraklides v. Syrakus von den Gesetzen bei Athen. XIV, 56 p. 680 a. Noch heutzutage wird in Syrakus ein Brod aus Sesam und Honig unter dem Namen milo, dem alten *μυλλός* in der Gestalt ähnlich, gebacken: Münter Nachrichten von Neapel und Sicilien S. 383.

[5]) Aristoph. Thesm. 577. 291.

[6]) Hesych. v. *κνέωρον*. Phot. Lex.

[7]) Plin. H. N. XXIV, 9. Aelian. Hist. An. IX, 26. Dioscorides I, 135. Schol. Nicandr. Theriac. Galenus V.

[8]) Schol. Theocr. IV, 25.

zu Milet einen Ast von der Pinie (πίτυς) in das Bett, und einen Pinienzweig zu den Heiligthümern der Demeter[1]); wie die Pinie auch in den phrygischen Sabazien oder Geheimnissen der Cybele und des Attis heilig war. Uebrigens pflegte man nicht viel der Nachtruhe, sondern die geheime Feier geschah bei Faekelschein zur Nachtzeit[2]).

Die dritte Festhandlung wurde, wie gesagt, mit dem Namen *Καλλιγένεια* bezeichnet. Aus Aristophanes (Thesm. 304 ff.) lernen wir am besten, was es damit für eine Bewandtniss habe. Der Herold redet die Thesmophoriazusen also an: »Betet zu den gesetzgebenden Göttinnen (*θεσμοφόροιν*) Demeter und Kore, (hiermit wird ohne Zweifel die Hauptsache der ersten Handlung, Thesmophoria in engerer Bedeutung, angedeutet) und zum Plutus und zur Kalligenia und zur nährenden Erde«. Die Umgebung der Kalligenia, nemlich der Reichthum und die nährende Erde, und ihr Name, nemlich die Schöngeborne, geben genugsam Zeugniss von dem Sinn dieses Tages im fortschreitenden Gegensatz zu dem vorhergehenden. Wenn am Tage zuvor nur hin und wieder Scherze und das Vertrauen zur weiblichen Fruchtbarkeit durch die mit Fasten verbundene Herbsttrauer hindurchblickten, den schlummernden Augen an den Bäumen und Weinstöcken im Spätherbst oder der hoffnungsvollen Wintersaat auf den sonst traurigen Feldern zu vergleichen; so folgte nunmehr, nach Art des Naturfestes der Adonien, ungetrübte Freude. Die düstern Gedanken von der winterlichen Erde, von Persephone in des Hades Armen, von dem Versinken der fruchtbaren Schweine mit ihr, wurden verscheucht und der Mund wurde voll Lobens von der Schöngebornen, mit welcher der Reichthum und die Nahrung aus dem Erdboden herbeikommt. Die Andacht wurde somit prophetisch, und rückte, was in der Zeit auseinander gehalten wird, in die Grenzen zweier Tage für die Betrachtung und für das Gebet zusammen. Wenn der Landmann den Samen den unterirdischen Mächten anvertraute, so stimmten die Frauen mit Demeter die Klage um die verlorne Persephone und um das Stocken aller Lebenspulse in den Adern der Natur an, doch nicht ohne mitunter zu erkennen zu geben, es sey keine hoff-

---

[1]) Stephan. B. v. *Μίλητος*.

[2]) Aristoph. Thesm. und Arnobius. Auch zu Eleusis feierte man die Thesmophorien bei Nacht: Aeneas Tacticus Poliorcet. c. 5.

nungslose Klage, sondern nur ein Spiel. Den Tag darauf kam schon das Frohlocken, dass der Tod in den Sieg werde verschlungen werden, dass nach vollendetem Drittheil des Jahres Persephone im Frühling wie verjüngt wiederkehre. Man konnte getrost die Gottheit anrufen: »Bringe auf den Fluren Alles zur Reife, nähre die Rinder, pflege das Obst, bringe uns Aehren, bring die Erndte herbei« [1]). Nach diesen im Charakter des ganzen Festes und der Fabel selbst gegründeten Erörterungen wird die Frage, welche alten und neuen Gelehrten zu schaffen machte, wer die Kalligenia war, unschwer zu beantworten seyn. Apollodor (fragm. p. 396 ed. Heyne) deutete sie für die Erde, Hesychius (v. *Καλλιγένεια*) für Demeter, Andere bei Photius (Lex. p. 96) für der Demeter Amme oder für die Tochter des Zeus und der Demeter, Nonnus (Dionys. VI, 140) für der Persephone Amme. Wie Dionysos nach seiner Wiedergeburt den eigenthümlichen Namen Jacchos führte, so wurde allem Anschein nach auch Persephone, die »aus dem schattigen Dunkel als grosses Wunder den Göttern und sterblichen Menschen wiederkehrte, wann die Erde allerlei duftende Frühlingsblumen hervortreibt« [2]), als solche verjüngt wiederkehrende mit dem Zuruf Kalligenia begrüsst [3]). Vielleicht hiess dieser Tag auch *Προσχαιρητήρια*, wovon Harpokration und Suidas (s. v.) sagen: *ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίοις ἀγομένη* (statt *γραφομένη* nach der Verbesserung des Portus), *ὅτε δοκεῖ ἀπιέναι ἡ κόρη*. Mit der Erklärung, dass die Kore fortgehe, ist es nicht so genau zu nehmen; besser mochte man an diesem Feste die Erscheinende mit *χαῖρε* begrüssen und daher der Name abgeleitet seyn. Man darf es nicht mit dem Athenefest Procharisteria verwechseln (S. 68), obgleich Lykurg bei Harpocr. jenes und derselbe bei Suidas dieses anführt. Doch besser beziehen wir es auf die Hochzeiten, wann sich die Braut verabschiedete.

---

[1]) Callim. h. in Cer. 136. [2]) Hom. h. in Cer. 401.

[3]) Preller Demet. und Pers. S. 346 versteht die Mutter selbst unter der Kalligeneia; allein *εὐγενής* und *εὐγένειος* wird nicht von einem, der edle Kinder, sondern der edle Eltern hat, gebraucht. Und es scheint angemessener, die neu erschienene Göttin selbst anzurufen, als sich an ihre Mutter zu wenden, mithin die schön Geborne zu übersetzen. Sonst müsste man schöne Mutter übersetzen, während doch Persephone das schöne Kind (*καλλίπαις*) heisst: Eurip. Orest. 963.

An diesem Tage war das Opfer trächtiger Schweine mit Rücksicht auf die Fruchtbarkeit dieser Thiere angemessen. Denn wir wissen im Allgemeinen, dass man der Demeter trächtige Schweine opferte[1]; und insbesondere erblicken wir dieses Thier auf dem oben angeführten Relief neben dem Altar der Demeter Thesmophoros zu Venedig. Auch auf attischen und eleusinischen Münzen sieht man dieses Opferthier in Verbindung mit Demeter[2]. Die grossen Brode, *ἀχαΐναι* genannt, welche die delischen Thesmophoriazusen mit den Worten umhertrugen: »iss die Achaine voll Fettes« (*ἀχαΐνην στέατος ἔμπλεων τράγον*)[3], bildeten einen trefflichen Gegensatz zu dem vorherigen Fasten, und mögen wohl am dritten Tage in Procession getragen worden seyn; woher vielleicht dieser Tag in Delos nicht *Καλλιγένεια*, sondern nach der Aeusserung des Semus *Μεγαλάρτια* hiess. Unsere Muthmassung von dem Zusammentreffen des Opfers und des Tages der Kalligenia findet in der Nachricht[4] eine Bestätigung, dass die Frauen von Eretria die Kalligenia nicht angerufen haben, weil Agamemnon, der mit seinen gefangenen Trojanerinnen hierher gekommen, mit günstigem Winde wieder abfuhr, und so das Opfer unvollendet gelassen wurde. — Am füglichsten mochte auch der Tanz, welchen die attischen Thesmophoriazusen aufführten, auf den letzten Festtag fallen. Sie fassten sich bei den Händen und tanzten im Kreise, wozu die Flöte nach der persischen Weise geblasen wurde[5]. Nach dem Ausdruck des Pollux (Onomast. IV, 100 *ὄκλασμα*) geschah solches unter vielen Kniebeugungen. Wahrscheinlich haben die Tänzerinnen dazu gesungen: wenigstens gab es ein eigenes elegisches Versmass, das man Thesmophorion nannte und ein Hexameter war, dessen letzter Fuss aber zwischen dem Anfang und Ende des Verses zertheilt war. Wir haben noch ein Beispiel davon in folgendem Verse:

O perpetuo tellus quae nunc viget usta gelu[6].

Der katalektische Ausgang des Verses und der Aufschlag des folgenden war unstreitig zum abgemessenen Kniebeugen sehr geeignet.

---

[1]) Cornutus N. D. p. 211 ed. Gale.

[2]) Haym Thes. Brit. I T. 16. 21.

[3]) Semus L. VIII der delischen Gesch. bei Athen. III, 74 p. 109 F. und das. Schweigh. [4]) Plut. Quaest. Gr. VII p. 193 c. 31.

[5]) Aristoph. Thesm. 960. 1180.

[6]) Marius Victorinus de arte grammat. IV p. 1592 Putsch.

Wenn wir jenes Bruchstück als den Anfang eines italischen Kirchenliedes ansehen dürfen, so liegt in dem perpetuo viget die unerschütterlich ausgedrückte Hoffnung, wiewohl die Erde jetzt usta est gelu [1]). — Zum Beschluss wurde, wie es scheint, ein Sühnopfer dargebracht, ζημία genannt, nach der Bemerkung des Hesychius (s. v.) [2]), »für das, was an den Thesmophorien geschehen war«, im Fall also irgend etwas während der ganzen Feierlichkeit versehen worden wäre.

§. 74.

Feste der Here in Argos und anderwärts. Andere Feste in Argolis.

Die Schutzgottheit von Argos war Hera; nach der Dienstzeit ihrer Priesterin zählte man die Jahre. Das ganze Land wurde einst dieser Göttin im Streite mit Poseidon von den Flussgöttern zu eigen zugesprochen [3]). An ihrem Feste Heräa, auch Hekatombäa genannt, wurden hundert Rinder mit Gepränge zum Opfer einhergeführt und mit ihrem Fleische sämmtliche Bürger gespeist. Die Priesterin fuhr an dem Tage auf einem mit weissen Ochsen bespannten Wagen von der Stadt an bis in den Tempel 45 Stadien weit [4]). Ein König der Argiver Namens Archinos verherrlichte diesen Tag zugleich durch ein Wettspiel, was fortan sowohl da als zu Aegina gebräuchlich wurde. Es wurde ein eherner Schild an einem Platz an der Stadtmauer über dem Schauspielhaus fest angenagelt. Der Starke, dem es glückte ihn loszureissen, empfing ihn als Kampfpreiss, und sein Haupt wurde mit Myrten bekränzt [5]). Ein sonst unbekanntes Herafest von Argos wird von Hesychius (s. v.) Λέχερνα genannt. In Sparta wurde das Herafest Ἑκατόμβοια gleichfalls alljährlich gehalten, und mit Rücksicht auf die hundert Städte, die ehemals zu Lakonien gehörten, wurden hundert Rin-

---

[1]) Man kann nicht wohl viget usta zusammen construiren, noch hinter tellus ein Comma setzen.

[2]) Vgl. Photius p. 45. [3]) Paus. II, 15, 5. 22, 4.

[4]) Herod. I, 31. Palaephatus.

[5]) Plut. in Agide et Cleomene. Schol. Pind. Ol. VII, 152. Ol. XIII, 148. Tarrhaeus in Collectaneis. Suidas v. ὡς τὴν ἐν Ἄργει ἀσπίδα καθελών als Sprüchwort von Hochsinnigen. Zenobius Centur. VI, 52.

der geschlachtet [1]). Wie in Argos bewaffnete Jünglinge in dem Aufzug mitgingen [2]), so auch in Samos am Herefest, und nach der Ankunft am Tempel legten die meisten ihre Waffen an den Altären nieder [3]). Ihren dasigen Tempel sollen die Leleger und Nymphen, nach Andern die Argonauten gestiftet und ihr Bildniss mitgebracht haben [4]). Dieses hölzerne Bild war von Smilis verfertigt, welcher zu den Zeiten des Dädalus und Theseus lebte [5]). Asius [6]) beschreibt den Aufzug der Samier an den Heräa also: »Sie gehen in das Heiligthum der Here mit gekräuselten Locken, in Festgewändern, mit weissen Unterkleidern bis an den Boden reichend, daran sind goldene Franzen (*κόρυμβαι*) wie Cicaden, die Haare wallen in den Wind in goldenen Ketten, dädalische Spangen sind um die Arme, [Andere geben sich das Ansehen] eines Kriegsmanns mit dem Schilde«. Dem Gnadenbild der Here zu Ehren feierte man alljährlich ein Fesselungsfest, *Τόνεα* genannt, wobei man es an das Meeresufer trug und ihm Backwerk (*ψαιστά*) vorsetzte, zum Gedächtniss, dass einst die Argiver durch tyrrhenische Schiffer es entwenden wollten, weil Admete, Tochter des Eurystheus, von Argos entflohen, in Samos Herepriesterin geworden war. Allein die Tyrrhener waren nach der Legende nicht im Stande fortzufahren, nun setzten sie das Bild an das Ufer und legten Backwerk dazu. Als die Karer, die alten Eingebornen von Samos, es wieder fanden, banden sie es, als wäre es aus freien Stücken entronnen, an Weidengesträuch, Admete aber löste es auf, weihte es und stellte es wieder an seinen Platz. Diess war die Entstehungsgeschichte jenes Festes [7]), vielleicht nur ersonnen, um eine im Hintergrund liegende allegorische Wahrheit zu verhüllen. Here, im Spätherbst mit ihrem Gemahl grollend, kann wirk-

---

[1]) Strabo VIII p. 557 B. Eustath. ad Il. *β'*.

[2]) Aeneas Poliorcet. c. 17.

[3]) Polyaenus L. I. Hieraus müsste der verstümmelten, bisher unglücklich ergänzten Stelle des Dichters Asius geholfen werden.

[4]) Menodotus von Samos bei Athen. XV, 12 p. 672 a. Paus. VII, 4, 4.

[5]) Paus. VII, 4, 4. Aëthlius bei Clem. Al. Protr. und Callimach. bei Euseb. Pr. Ev. III, 8. [6]) Bei Athen. XII, 30 p. 525 F.

[7]) Menodotus von den Merkwürdigkeiten in Samos bei Athen. XV, 12 p. 672.

lich entlaufen, wie wir auch aus peloponnesischen und böotischen Fabeln ersehen werden (§§. 75. 88). Man suchte sie festzuhalten und nicht allein sie mit Keuschlamm (λύγος) zu fesseln, sondern die alten Samier bekränzten sich auch selbst der Göttin zu Ehren auf Geheiss des Orakels zur freiwilligen Büssung mit diesem mystischen Zeichen, das zugleich an die Fessel und die Erlösung des Prometheus erinnerte, wie Menodotus weiter berichtet[1]). Sie sollen, befahl das Orakel, die andern Arten von Kränzen beseitigen, die Laien sollen Keuschlamm tragen und nur die Diener der Here durch Lorbeer ausgezeichnet seyn. Es scheint hiernach, dass dieses Fest die Stelle der Mysterien bei den alten Karern vertrat, welche ihrer Göttin im Stande der Erniedrigung gleichförmig wurden; wie wir Th. I S. 131 Here, die Hesperide des Herbstes und die mystische Binde auf einer unteritalischen Vase beisammen angetroffen haben. Ein genügsamer Sinn wenigstens spricht sich in dem Epigramm des Nikänetus von Samos[2]) aus, welcher bei der Here sein Mahl einnehmen will, »ihm genügt ein Lager von Weiden auf der Erde, und Keuschlamm, der alte Kranz der Karer; doch man bringe Wein und der Musen liebliche Leyer, damit wir gemüthlich trinkend des Zeus verehrte Braut besingen, die Gebieterin unserer Insel«. Hiernach war bei allen Herefesten in Samos jene Bekränzung gebräuchlich. Der wahre Sinn hievon wird noch mehr einleuchten, wenn wir §. 85 hören werden, dass auch die gestrenge Artemis λυγοδέσμα hiess. — Die Lacedämonier hatten ein sonst unbekanntes Fest Promachia, an welchem die Leute vom Land sich mit Schilf bekränzten, die Jünglinge von Stand aber unbekränzt folgten[3]). Sie setzten der Hera einen eigenthümlichen Kranz auf, den sie πιλέων nannten[4]). — Die Heräa zu Olympia in Elis waren ein vierjähriges Fest, woran 16 Matronen der Göttin einen Peplus darbrachten, und zugleich Aufseherinnen eines Wettlaufes von Jungfrauen waren. Diese wurden nach dem Alter in drei Classen abgetheilt und liefen, die jüngsten zuerst, in der olympischen Rennbahn, die jedoch für sie ungefähr um ⅙ verkürzt war, mit fliegenden Haaren, der Rock nur etwas über die Knie reichend, und die rechte Schulter bis an die Brust entblösst. Die Siegerinnen empfingen

---

[1]) Vgl. Th. I S. 359. [2]) Bei Athen. XV, 14 p. 673 b.

[3]) Sosibius von den Festen in Lacedämon bei Athen. XV, 15 p. 674.

[4]) Pamphilus bei Athen. XV, 22 p. 678 a.

Olivenkränze und einen Antheil von der der Hera geopferten Kuh; auch durften sie ihre gemalten Bildnisse in den Tempel weihen. Hippodamia soll die Stifterin dieses Wettlaufes gewesen seyn. Ausserdem ordneten die 16 Frauen zwei Chöre an. Ehe sie und die über die olympischen Spiele gesetzten Hellanodiken an ihr Geschäft gingen, heiligten sie sich durch ein Schweinopfer und durch Waschen an der Quelle Piera [1]). Sie hatten eine eigene Wohnung auf dem Marktplatz in Elis, wo sie den Peplos woben [2]). – Die Aegineten, welche von Argos herstammten, hatten gleichfalls das Herafest und hiessen es Hekatombäa [3]), woher der attische Monat Hekatombäon seinen Namen erhielt. Wir können hieraus schliessen, dass es um die Zeit der Sommerwende gefeiert wurde. Eines Herefestes in Athen gedenkt Plutarch (Qu. Roman. Num. 112).

Zu Hermione in Argolis hatte Dionysos mit dem schwarzen Ziegenfell einen Tempel, und man wetteiferte an seinem Jahresfeste in der Tonkunst, im Schwimmen und Rudern [4]). Eben da hielt man der Demeter zur Sommerszeit ein jährliches Fest, Chthonia genannt. Die Göttin und ihr Fest hiess so von der Chthonia, der Tochter des Phoroneus. Man ging in Procession in ihren Tempel, der auf einem Hügel gelegen war, voraus die Priester der Götter und die obrigkeitlichen Personen des Jahres, Frauen und Männer folgten, sodann Kinder in weissen Kleidern und mit Blumenkränzen auf dem Kopfe, dann führte man eine schöne Kuh von der Herde; wenn sie in dem Tempel war, schloss man ihn hinter ihr zu. Drinnen sassen vier alte Matronen auf Sesseln, und eine von ihnen tödtete die Kuh und so mehrere nach einander auf derselben Stelle mit einer Sichel. Wir können hieraus schliessen, dass es ein symbolisches Erndten der Erde, ein Dankopfer für die Getreideerndte war. Was sie da noch weiter verehren, darf kein Mann sehen, sondern wissen nur diese Frauen. Hinter dem Tempel sind drei Oerter, von denen der eine dem Klymenus gewidmet ist mit einer Erdschlucht, durch welche Herakles den Cerberus heraufbrachte, der andere gehört dem Pluton und der dritte heisst der acherusische See [5]). Klymenus war

---

[1]) Pausanias V, 16, 2 ff. [2]) Paus. VI, 24, 10.

[3]) Didymus bei Schol. Pind. Pyth. VIII, 113.

[4]) Pausan. II, 35, 1.

[5]) Pausan. II, 35, 4 ff. Aristocles bei Aelian. Hist. Anim. XI, 4.

sonst auch der Name des Pluton selbst, wie in dem Hymnus des Lasus von Hermione auf die Demeter seiner Vaterstadt, der also beginnt: „Ich besinge die Demeter und die Kora Meliböa, des Klymenus Gattin“ [1]). Die Verehrung der Damater Chthonia verbreitete sich auch nach Sparta, und hier schrieb man sie der Satzung des Orpheus zu [2]). Als Erndtegöttin hatte Demeter, wie ich nachträglich bemerke, den Beinamen *ἰουλώ* von *ἴουλος* oder *οὖλος* (Garbe). Die auf sie gesungenen Lieder hiessen daher *ἴουλοι* oder *οὖλοι*, in denen dieser Ausdruck häufig vorkam [3]). Daher leitet sich wohl besser als nach der S. 6 vorgetragenen hergebrachten Meinung das Wort *οὐλαί* als die bei allen Opfern gebräuchliche Gabe der Demeter ab, und damit hängt ululare und das deutsche jölen zusammen. Die Ableitung von *ἀλέω* veranlasste die unbegründete Meinung von geschrotener Gerste. Dagegen sagt Schol. Ven. Il. *α*, 449, man habe Gerste mit Salz vermischt auf die Opferthiere vor dem Schlachten geschüttet, und Suidas (v. *οὐλοθυτεῖν*) redet bestimmt von ganzer Gerste: *τὰς μὲν κριθὰς μέχρι νῦν ὅλας χέουσιν οἱ ἐπιθύοντες ταῖς σπονδαῖς.*

Ein glänzendes Frauenfest war im Peloponnes zu Anfang des Frühlings, mit Beziehung auf das Blumenlesen der Persephone oder auf Hera, welche als *Ἄνθεια* einen Tempel in Argos hatte [4]). Das Fest hatte den Namen *Ἡροσάνθεια* [5]). — In Argos hatte Aphrodite ein Fest, von dem daran üblichen Schweineopfer (*ὗς*) Hysteria genannt [6]). Bei Hochzeiten hatten die Argiver die Sitte, einen auf Kohlen gebackenen Flammkuchen von der Braut zum Bräutigam zu bringen und ihn mit den Freunden nebst Honig zu verzehren [7]). — Unweit Argos feierte man dem Dionysos ein Fest mit Namen *Τύρβη* [8]). Auf der Burg von Phlius feierte man der Hebe in einem Haine, der zugleich eine Freistätte war, ein Jahresfest *κισσοτόμοι*, wobei viel Epheu abgeschnitten worden zu seyn scheint. Der älteste Name der Göttin war hier Ganymeda. Man

---

[1]) Athen. XIV, 19 p. 624 e. [2]) Pausan. III, 14, 5.

[3]) Semus *περὶ παιάνων* bei Athen. XIV, 10 p. 618 e.

[4]) Pausan. II, 22, 1.

[5]) Hesych. s. v. erklärt es durch *ἀνθολογία*. Phot. Lex.

[6]) Callimachus oder Zenodotus bei Athen. III, 49 p. 95 F.

[7]) Philetas bei Athen XIX, 53 p. 645 d.

[8]) Pausan. II, 24, 6.

machte kein Bild von ihr, und hatte über den Grund davon eine heilige Sage [1]). Der eigenthümliche Name der Hebe darf uns nicht wundern, wenn wir ihn von *γάνος* (Wein) [2]) ableiten. Der Ursprung der Ganymedesfabel wird übrigens also erzählt: Minos habe den König Tros in Dardanus besucht und dessen schönen Sohn Ganymedes geraubt, dieser habe sich aus Verdruss entleibt und sey von Minos im Tempel [wahrscheinlich des Zeus] beigesetzt worden [3]). Die Trözenier hielten der Artemis Saronia, deren Tempel der König Saron erbaut hatte, ein jährliches Fest *Σαρώνια* genannt, wahrscheinlich zugleich zum Gedächtniss ihres ehemaligen Königs, welcher ein Liebhaber der Jagd war und bei diesem Geschäfte im Meere daselbst seinen Tod fand [4]). Sie hatten einen alten Altar, worauf sie den Musen und dem Schlaf gemeinschaftlich opferten; denn der Schlafgott sey den Musen lieb [5]) (wegen der göttlichen Eingebung im Schlafe). Im Monat Gerästius hielten die Trözenier ein mehrtägiges Fest, an einem Tage desselben spielten die Sklaven mit den Bürgern Würfel, und die Herren speisten ihre Sklaven. Ein Gleiches geschah in Kreta am Feste Hermäa, an welchem die Herren ihre Sklaven beim Festessen bedienten [6]).

§. 75.

Feste von Lakonien, Messenien, Elis, Arkadien und Achaja.

In Sparta wurden dem Apollon mit dem Beinamen *καρνειός* [7]), welcher bei allen Doriern verehrt wurde [8]) und an vielen Orten im Peloponnes Tempel hatte, in der 26sten Olympiade die *Κάρνεια*

---

[1]) Pausan. II, 13, 3 (4).

[2]) Suidas v. *γάνος*. Etym. M. v. *Γανυμήδης*. [3]) Suidas v. *Μίνως*.

[4]) Pausan II, 30, 7. 32, 10. Spanheim ad Callim. h. Del. 42.

[5]) Pausan. II, 31, 3.

[6]) Karystius bei Athen. XIV, 44 p. 639 b.

[7]) Diesen Beinamen soll der Gott von dem von ihm und der Leto erzogenen Liebling Karneos, dem Sohne des Zeus und der Europa, erhalten haben: der Dichter Praxillas bei Schol. Theocr. Id. V, 83. Hesych. s. v. Die verstümmelte Stelle des Pausanias III, 13, 5 ist hieraus zu ergänzen, und nach *Εὐρώπης εἴη καί* das Wort *Διός* beizusetzen.

[8]) Pausan. III, 13, 3 (4).

gestiftet[1]), und vom 7ten an des davon benannten Monats Karneos neun Tage lang gefeiert[2]). Das Fest war eine Nachahmung der kriegerischen Lebensart im Felde: neun Plätze, *σκιάδες* genannt, wurden nach Art der Zelte eingerichtet, in jeder wurden neun Männer gespeist, und eine jede Skias hatte drei Brüderschaften (*φρατρείαι*). Alles ging nach dem Befehle des Herolds[3]). Man wies hiermit auf die Entstehung des Festes zurück. Denn einst wurde das lacedämonische Heer von einer Plage heimgesucht, weil Hippotes den Wahrsager Karnos von Akarnanien getödtet hatte; wesswegen man den Apollon durch Stiftung dieser Festfeier zu versöhnen suchte[4]). Jene 81 Mann in 27 Abtheilungen waren die Stellvertreter des Heeres. Der Priester führte an diesem Feste den Namen *ἀγητής*[5]), und der Tag, der ihn am meisten beschäftigte, scheint *ἀγητόρια* oder *ἀγητόρειον*[6]) genannt worden zu sein. Man opferte viele Stiere[7]), welche der *ἀγητής* wahrscheinlich in Procession aufführte. Zum Dienste (*λειτουργεία*) des Karneos waren fünf Ehelose, Karneatä genannt, auf vier Jahre lang erwählt[8]). Wir wissen nicht, ob diesen widerfuhr, was die Spartanerinnen an einem Feste an den Ehelosen vollbrachten, nemlich dass sie dieselben um den Altar herumpeitschten, wodurch das ehelose Leben zur Schmach wurde[9]). Mit den Karnea stand ein Wettkampf, und zwar auch in Saitenspiel und Hymnen, in Verbindung[10]). Terpander war der erste Sieger; Hellanikus hat die Sieger in den Karnea in gebundener und ungebundener Rede gepriesen[11]). Einige von den Karneaten scheinen einen Lauf mit Weintrauben angestellt zu haben[12]). Die Erwählung der Karneatä

---

[1]) Sosibius *περὶ χρόνων* bei Athen. XIV, 37 p. 635 e. Hermann gottesdienstl. Alt. S. 270.

[2]) Florus bei Plut. Symp. VIII qu. 1. Athen. IV, 4.

[3]) Demetrius Skepsius bei Athen. IV, 19, p. 141 e. Eustath. ad Il. *ω'*.

[4]) Pausan. III, 13, 4.

[5]) Hesych. v. *ἀγητής*.

[6]) Hesych. s. v.

[7]) Callim. h. in Apoll. v. 80.

[8]) Hesych. v. *Καρνεάται*.

[9]) Klearchus bei Athen. XIII, 2 p. 555 c.

[10]) Eurip. Alcest.

[11]) Athen. XIV, 37.

[12]) Hesych. v. *σταφυλοδρόμοι*. Nach Lynkeus bei Athen. XIV, 68 gab es in Rhodus vom Hekatombäon an reife Trauben.

auf vier Jahre und die Wiederkehr des Festes in einer *κυκλὰς ὥρα καρνείου μηνός* nach der Bemerkung des Euripides a. a. O. berechtigt zu dem Schlusse, dass es gleich den Olympien und Panathenäen ein vierjähriges periodisches Fest und so die Norm der spartanischen Tetraëteris war. Es erstreckte sich, wie diese, bis zum Vollmond (vom 7ten bis 16ten), *ἀειρομένας παννύχου σελάνας*, sagt Euripides; der Monat, in dem es gefeiert wurde, begann also mit dem Neumonde, wie eine jede Tetraëteris. Wir lernen von Herodot (VII, 206), dass die Karnea und die olympischen Spiele ein gleichzeitiger Abhaltungsgrund waren, dem Leonidas nach Thermopylä zu Hülfe zu kommen. Folglich war der spartanische Cyklus dem eleischen gleichförmig. Hiernach ist die Nachricht des Plutarch (v. Nic. c. 28) mit Vorsicht aufzunehmen, dass der Karneios dem attischen Metageitnion entspreche. Er sagt es nur von dem sicilischen Karneios aus, und auch nach einem spartanischen Schaltjahre war diess der Fall. Der Karneos entsprach sonst sehr wahrscheinlich dem eleischen Apollonius, beide waren dem Apollon als Jahresgott geweiht. Die grosse und andauernde Festfeier war, unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, begreiflich und gerechtfertigt. Das Fest verbreitete sich nach der lakonischen Kolonie auf der Insel Thera, und von da brachte es Battus mit seinen Pflanzern nach Kyrene[1]). Apollon Karneios hatte auch sein Heiligthum in Sicyon, wo nur die Priester Zutritt hatten[2]). Alljährlich weben die Spartanerinnen dem Apollon in Amyklä einen Leibrock[3]). Wenn meine §. 80 geäusserte Vermuthung gegründet ist, so geschah dieses an den Hyakinthia. Diese scheinen sich zu den Karnea verhalten zu haben, wie die kleinen zu den grossen Panathenäen. — Eines Demeterfestes *Ἐπιχρῆναι* zu Lacedämon erwähnt Hesychius (s. v.), wovon wir weiter nichts wissen.

Artemis Diktyna (auch Diktynna) hatte an einem Vorgebirg in Lakonien ein jährliches Fest[4]), welches von Kreta her eingeführt worden zu sein scheint[5]). Von dem lakonischen Berge Issorion hatte Ar-

---

[1]) Pind. Pyth. V, 100. Callim. h. in Apoll. 75 ff. Florus bei Plut. Symp. VIII, 1.

[2]) Pausan. II, 10, 2. 11, 2.

[3]) Pausan. III, 16, 2. [4]) Pausan. III, 24, 6 (8).

[5]) Pausan. II, 30, 3. Antonin. Liberal. Met. XL.

temis den Beinamen und ein Fest Ἰσσωρία[1]). Unter diesem Namen hatte sie gleichfalls in Sparta einen Tempel, sie wurde auch λιμναία genannt; sie sei aber, bemerkt Pausanias (III, 14, 2), nicht Artemis, sondern die Britomartis der Kreter. Diese scheint eine jungfräuliche Artemisdienerin gewesen zu sein, und den Zudringlichkeiten des Minos entfliehend, sich in die Fischernetze (δίκτυα) im Meer geworfen zu haben; daher wurde sie der Artemis gleichgesetzt und auch unter dem Namen Δίκτυννα besonders in Kreta und Aegina verehrt[2]). Der Artemis und den Nymphen war Karyä, ein Ort in Lakonien, heilig, wo die Göttin unter freiem Himmel ihr Bildniss hatte. Alljährlich führten daselbst die Jungfrauen einen vaterländischen Tanz auf[3]), und sangen eine Hymne auf die Artemis Karyatis[4]). Vielleicht wurde dieselbe Feierlichkeit Καλαοίδια genannt. Wenigstens hören wir[5]), dass unter diesem Namen ein Wettspiel der Artemis zu Ehren bei den Lacedämoniern gehalten worden sei. — Dem Poseidon wurden am lakonischen Vorgebirge Tänarium die Ταινάρια gefeiert[6]). — Auch Thetis hatte in Sparta einen Tempel und ein geheim gehaltenes Holzbild[7]). Derselben Meeresgöttin weihte Menelaus nach endlicher Heimkehr acht Jahre nach der Zerstörung von Troja am Ufer in Lakonien ein Bild unp zugleich den θεαὶ Πραξιδίκαι[8]), unter welchen die Erinnyen ohne Zweifel zu verstehen sind. Sie hatten unter diesem Namen auch in Haliartus in Böotien ein Heiligthum unter freiem Himmel, wo man feierliche Eide ablegte[9]). Orpheus[10]) nannte die Persephone Praxidike; nach Dionysius ἐν κτίσεσι[11]) waren die Praxidikä Töchter des Ogygus, mit Namen Alalkomenea, Thelxinea und Aulis. — Die Lacedämonier verehrten einen Dionysos συκιτής, als welchem man den Feigenbaum verdanke, wie denn Hipponax diesen Baum eine Schwester

---

[1]) Hesych. u. Stephan. B. s. v.

[2]) Callimach. bei Strabo X p. 733. Pausan II, 30, 3.

[3]) Pausan. III, 10, 7. IV, 16, 9.

[4]) Diomedes Grammat. III. Hesych. v. καρυατίς.

[5]) Hesych. s. v. [6]) Hesych. s. v. [7]) Pausan. III, 14, 4.

[8]) Paus. III, 22, 2, wo G. Hermann Opusc. VI, 2 p. 208 mit Beistimmung der Epist. Crit. der Ausg. des Paus. v. Schub. und W. Vol. II p. X θεάς statt θεᾶς liest. [9]) Paus. IX, 33, 2.

[10]) Orpheus h. in Proserp. v. 5 und Argonaut. v. 30.

[11]) Bei Suidas v. Πραξιδίκη.

des Weinstocks nannte. Die Naxier machten daher das Gesicht des Dionysos *βαχχεύς* von Rebholz und das des milden D. (*μειλίχιος*) von Feigenholz[1]). Man verdankte ihm auch die Aepfel und alle Baumfrüchte[2]), daher sein Beiwort *δενδρίτης*[3]). An dem Kasten des Kypselus war ein bärtiger Dionysos in langem Gewande in einer Grotte liegend vorgestellt, und dabei Weinstöcke, Apfel- und Quittenbäume[4]). Platon im ersten Buche von den Gesetzen rühmt die Nüchternheit der Lacedämonier zu Stadt und zu Land selbst an den Dionysien; während er im sechsten Buche die sonst unschickliche Trunkenheit an den Festen des Gebers des Weines im Allgemeinen nachsieht. Dionysos hatte in Bryseä einen Tempel; was darinnen war, durften nur Frauen sehen, und sie allein durften das auf die Opfer Bezügliche insgeheim verrichten[5]). Auf dem Berge Larysium in Lakonien hielt man zu Anfang des Frühlings das Dionysosfest und behauptete in Beziehung auf die Feier, dass man hier eine reife Traube finde[6]). Zu Marios war ein alter Tempel sämmtlichen Göttern geweiht[7]). Ares hatte ein Jahresfest zu Geronthrä, an welchem die Frauen nicht in den heiligen Hain gehen durften[8]). — Die Spitze des Taygetus war dem Helios heilig[9]). Wir fügen diesem Fabelkreise zu Th. I S. 210 Nachstehendes bei. Der Hahn, dessen Schrei die Sonne ankündigt, ist sein heiliger Vogel[10]). Nach Mimnermus von Kolophon (Ol. 37, 4. frgm. 13) führt ihn des Abends schlafend ein goldenes, von Hephästos gefertigtes hohles Bette geflügelt schnell über das Wasser (Okeanos) hin von dem Lande der Hesperiden zu dem der Aethiopen, wo er, wann Eos erscheint, einen andern Wagen besteigt. Pherecydes in seinen Geschichten, Panyasis und Pisander in ihren Herakleen, Antimachus und Aeschylus machen aus dem Bette einen goldenen Becher, und Stesichorus singt, Helios fahre in dem Becher über den Ocean zu den Tiefen der Nacht, zu

---

[1]) Hipponax, Sosibius, Andriskus und Aglaosthenes bei Athen. III, 14 p. 78 c.

[2]) Neoptolemus in der Dionysiade bei Athen. III, 23 p. 82 d.

[3]) S. Th. I S. 231.

[4]) Paus. V, 19, 6.

[5]) Pausan. III, 20, 3.

[6]) Paus. III, 22, 2.

[7]) Pausan. III, 22, 8.

[8]) Pausan. III, 22, 5 (6).

[9]) Pausan. III, 20, 4.

[10]) Paus. V, 25, 9.

seiner Mutter und Gattin und den lieben Kindern, und schreite in den Lorbeerhain [1]). Selene ist dem Homeriden (h. XLII) eine geflügelte Göttin, die auf einem mit glänzenden Pferden bespannten Wagen fährt.

Auf der Insel Kythera hatte Aphrodite Urania den heiligsten und ältesten Tempel in Griechenland; ihr hölzernes Schnitzbild war bewaffnet [2]). In Sparta war sie in einem alten Tempel gleichfalls bewaffnet vorgestellt, und in einem obern Stockwerk desselben war das Heiligthum der *Μορφώ*, ein Beiname der Aphrodite, ihr Bildniss von Cedernholz, sitzend, mit einem Schleier und mit Ketten an den Füssen [3]). Man scheint die Empfänglichkeit zu vielen Gestaltungen von Individuen und zugleich die festzuhaltende Schönheit in dieser Morpho angedeutet zu haben. Auch auf Akrokorinth war ihre Statue bewaffnet [4]). So erscheint sie auf einem Vasengemälde in der Grossh. Sammlung zu Karlsruhe mit Helm und Lanze in erotischer Umgebung. Nach der ältesten Bildnerei stand sie demnach nicht in einem Gegensatz, sondern in der engsten Gemeinschaft mit Ares. Also hatte sie mit dem Beinamen *Ἀρεία* auf der Burg von Sparta einen Tempel und ein sehr altes Bild [5]). Unweit Argos hatte Polynikes von Theben in den östlichen Eingang eines Tempels das hölzerne Bild der Aphrodite und in den westlichen das des Ares gestiftet [6]). In dem Tempel des Pan bei Akakesium in Arkadien waren ein Altar des Ares und zwei Bildsäulen der Aphrodite [7]). In dem Tempel des Ares zu Athen hatte Aphrodite zwei Bildsäulen [8]). Auf dem Kasten des Kypselus führt der bewaffnete Enyalios die Aphrodite [9]). In diesen Darstellungen ist Aphrodite nicht die schmelzende Liebesgöttin, die liebliche Tochter der Dione, sondern, als von uranischem Samen erzeugt, eine allgemeine ernste Naturgöttin, und Ares ist nicht der verheerende Kriegsgott, sondern beide stehen in rechtmässiger Ehe als mas und fe-

---

[1]) Athen. XI, 38 f. p. 469 f. stellt die oben genannten Schriftsteller zusammen.

[2]) Paus. III, 23, 1.

[3]) Paus. III, 15, 11.

[4]) Paus. II, 5, 1.

[5]) Paus. III, 17, 5.

[6]) Paus. II, 25, 1.

[7]) Paus. VIII, 37, 12.

[8]) Paus. I, 8, 4.

[9]) Paus. V, 18, 5.

mina zusammen, und erzeugen in dieser Ehe die Harmonia. Auf den ursprünglichen universellen Gehalt des Ares deutet seine Abstammung von Zeus und Here, die ja durch Ilithyia allen Menschen das Dasein geben. Ebenso haben die Römer an den Ambarvalien den 15. Mai bei dem Umgang durch die Fluren zugleich mit Janus und Juppiter den Mars angerufen, dass er das Verderben von denselben abhalte und fruchtbare Zeiten gewähre. Hiernach scheint das buhlerische Verhältniss des Ares zu Aphrodite lediglich eine homerische Erfindung zu sein, um den andern Mythus von der Ehe der Aphrodite mit Hephästos aufrecht zu halten und mit jenem zu vereinbaren, und was ich Thl. I S. 103 von Ares gesagt und in der Note gegen die Auffassung Baur's bemerkt habe, leidet daher eine Einschränkung und ist nur vom homerischen Standpunkt aus zu verstehen. Wenn Homer von der Fesselung des Ares mit Eisendraht dichtet, so mochte die Thatsache zu Grunde liegen, dass ein altes Bild des Enyalius in Sparta wirklich Ketten trug[1]), damit der Kriegsgott ihnen nicht untreu werde; gleichwie die Athener aus demselben Grunde die Nike ungeflügelt vorstellten. Wenn man nach späterer Fabellehre den Anteros, als Gegensatz des Eros, von Ares und Aphrodite, den Eros dagegen von Hermes und Aphrodite abstammen lässt[2]), so ist diess nach homerischer Anschauungsweise gedacht. Anteros war sowohl in Athen, als in Elis der Streit gegen die Liebe, die nicht erwiederte Liebe, und so in abgeleiteter Bedeutung zugleich der rächende Dämon der verschmähten Liebe[3]), aber nicht Gegenliebe, wie Böttiger richtig bemerkt. Auf einem Turnplatz in Elis war jener Liebesstreit also zur Anschauung gebracht, dass Eros einen Palmzweig (Siegeszeichen) in den Händen hat, Anteros aber ihm denselben zu entreissen sucht[4]). — Aphrodite Urania hatte als verborgene Urheberin des Daseyns mitunter einen geheimnissvollen Cultus. In Sicyon wurde sie sitzend vorgestellt, den *πόλος* auf dem Haupte (die kosmische Bedeutung anzeigend), in einer Hand Mohn, in der andern einen Apfel. In ihren Tempel durften

[1]) Paus. III, 15, 7.

[2]) Cic. N. D. III, 23. Jo. Lydus de mens. p. 89.

[3]) Plut. Erot. c. 20 *Ἔρως κολαστὴς τῶν ὑπερηφάνων.* Vergl. Paus. I, 30, 1.

[4]) Paus. VI, 23, 5.

nur die Oberpriesterin, die sich aller Gemeinschaft mit einem Manne enthalten musste, und eine Jungfrau, die auf ein Jahr des Priesterthums pflegte, eintreten; die Andern mussten von aussen die Göttin anschauen und anbeten [1]). Zu Aegira in Achaja durfte Niemand in den Tempel der hochverehrten Urania gehen; dagegen war es an bestimmten Tagen gestattet, den Tempel der sogenannten syrischen Göttin zu besuchen, wenn man sich zuvor gereinigt und einer vorgeschriebenen Diät beflissen hatte [2]). In einer Inschrift der Smyrnäer (C. I. n. 1420), welche W. Vischer (Inscr. Spart. part. ined. octo p. 15) aus eigener Anschauung so eben bekannt macht, wird ein Fest *Οὐρανίαδα* erwähnt, worin einer ihrer Mitbürger als Tragöde siegte. Eine nicht unähnliche Wortform *Ἀσκληπίδεια* findet sich in spätern Inschriften.

Die Messenier sandten dem Apollon nach Delos ein Opfer und ein Musikchor von Männern [3]). — Das Fest der Artemis Limnatis an den Grenzen von Messenien und Lakonien war für beide Volksstämme gemeinschaftlich [4]). — Auf dem Berge Ithome war die Burg der Messenier, da sollte Zeus geboren und von zwei Ammen erzogen worden sein. Sein Jahresfest wurde *Ἰθωμαῖα* genannt, womit in alten Zeiten ein musikalischer Wettstreit verbunden war [5]). — Zu Pylos am Meere hatte Poseidon ein Volksfest, an welchem nach der Odyssee (*γ'*, 5) die Menge auf neun Reihen von Bänken, auf einer jeden 500, zur Mahlzeit gelagert waren, und für eine jede Reihe wurden neun schwarze Stiere geopfert.

In Elis wurde vornemlich Dionysos verehrt und ihm ein Fest *Θυῖα* oder *Θύϊον* gefeiert. In seinen acht Stadien von der Stadt entfernten Tempel brachten die Priester drei leere Becken in Gegenwart der Bürger und Fremden, wenn solche da waren. Sie selbst und wem es sonst beliebte, versiegelten die Thüren, und am folgenden Tage untersuchten sie die Siegel, traten ein und fanden die Becken voll Wein. Auch die Insulaner von Andros behaupteten, dass an dem Jahresfeste des Dionysos Wein aus seinem Tempel fliesse [6]). Die elischen Frauen begrüssten den Gott mit dem Rinderfuss: *ἄξιε ταῦρε,*

---

[1]) Paus. II, 10, 4 f. [2]) Paus. VII, 26, 7.
[3]) Paus. IV, 4, 1. [4]) Paus. IV, 4, 2.
[5]) Pausan. IV, 33, 3 (2). Steph. B. v. *Ἰθώμη.*
[6]) Pausan. VI, 26, 1. Theopomp. bei Athen. I, 61 p. 34 a.

und baten ihn, mit den Chariten in seinen heiligen Tempel zu kommen[1]). Am Alpheus in Elis soll der erste Weinstock gepflanzt worden seyn, und zwar brachte ihn, sagt der Arzt Philonides[2]), Dionysos vom rothen Meere her nach Hellas; die Phönicier aber wohnten am rothen Meere, ehe sie an das mittelländische zogen[3]). Hades hatte allein in Elis göttliche Verehrung und einen Tempel, welcher (wie der des Dionysos in Limnä in Athen) des Jahres nur einmal geöffnet und dann nur von dem Priester betreten werden durfte[4]). Die Eleer verehrten den Apollon mit dem Beinamen Fischesser (ὀψοφάγος)[5]). Ihm war ein Fisch mit Namen κίθαρος geweiht[6]). Im Prytaneum zu Olympia brannte Tag und Nacht ein Feuer auf dem Herde, wie in Athen, und die Asche wurde alljährlich am 19. Elaphius, mit Wasser vom Alpheus vermischt, auf den Altar des Zeus Olympius verbracht. Zur Rechten an dem Eingang in das Prytaneum hatte Pan einen Altar[7]). — Der Peloponnes soll einst Pania geheissen haben (Hesych. v. *Πανία*).

In Arkadien hatte Zeus auf der höchsten Spitze des Lykäos, die man die heilige hiess, einen Altar in Gestalt eines Erdhügels, und davor standen gegen Morgen zwei Säulen mit goldenen Adlern[8]). Sein altes Fest *Λύκαια* war in Verbindung mit einem Wettkampf in eherner Waffenrüstung, dessen Stiftung man schon dem Lykaon, dem Sohne des Pelasgus, zuschreibt[9]). Die Sieger erhielten eherne Waffen. Man opferte daran bis auf die Zeiten des Porphyrius (de abstin. II) einen Menschen und besprengte den Altar mit dessen Blut. Lykaon selbst soll dem Zeus ein Kind geopfert haben und nach der Sage desshalb in einen Wolf verwandelt worden seyn[10]). Der arkadische Zeus kann seinen Ursprung aus Kreta nicht verleugnen, so sehr auch die Arkader sich seine Wiege und seine Ammen zueigneten. Wenigstens hiess ein Ort an dem Lykäos *Κρητέα*. Wenn der Lykäos auch den Namen Olympos hatte[11]), so ist

---

[1]) Plut. Qu. Gr. 36. [2]) Bei Athen. XV, 17 p. 675 a.
[3]) Herod. I, 1. [4]) Paus. VI, 25, 2.
[5]) Athen. VIII, 36 p. 346 b. [6]) Athen. VII, 126 p. 325 a.
[7]) Paus. V, 13, 11. [8]) Paus. VIII, 38, 4 (7).
[9]) Plut. in vit. Caesaris. Pausan. VIII, 2, 1. 38, 5 mit Larcher p. 280 ff. Schol. Pind. Ol. VII, 153.
[10]) Paus. VIII, 2, 3. Tzetzes ad Lycophr. 481. Eratosth. Catast. 8.
[11]) Paus. VIII, 38, 2.

diess wohl dem Einfluss der eingewanderten Dorier und Herakliden zuzuschreiben. Die Sage, dass in dem Heiligthum (*τέμενος*) des Zeus Lykäos kein Schatten falle, weist auf eine noch südlichere Herkunft des Gottes innerhalb der Wendecirkel nach Aethiopien. Jenes Heiligthum durfte kein Mensch betreten, sonst musste er binnen Jahresfrist sterben. An dem Altar auf der Höhe, von wo aus man einen grossen Theil des Peloponnes übersehen konnte, brachte man insgeheim das Menschenopfer dar, wovon Pausanias (VIII, 38, 7) nicht ohne Widerwillen spricht. Bei anhaltender Trockene pflegte der Zeuspriester nach vollbrachtem Gebet und Opfer einen Eichenzweig auf die Oberfläche der Quelle *Ἀγνώ* (eine der Ammen des Zeus) zu legen; man glaubte, dass aus dem so erregten Wasser sich ein Dunst, Nebel, Wolke und Regen entwickle[1]). — Oestlich vom Lykäos war der Tempel des Apollon *Παῤῥάσιος*, den man auch *Πύθιος* nannte. Wenn man sein Jahresfest feierte, opferte man auf dem Marktplatz von Lykosura dem Apollon *ἐπικούριος* einen Eber, verbrachte dann das Thier unter Flötenspiel in Procession in den Tempel des Parrhasios, verbrannte da die Schenkelknochen und verzehrte das Fleisch[2]). — In Phigalia waren Tempel der Artemis *σώτειρα*, woher die Processionen auszugehen pflegten, und des Dionysos *ἀκρατοφόρος*, dessen Bildniss unten mit Lorbeer- und Epheuzweigen bedeckt, sonst mit Zinnober bemalt war[3]). Die Phigalenser feierten der Eurynome, welche das Volk für Artemis, die Gelehrten für die sonst bekannte Okeanine hielten, ein jährliches Fest, an welchem ihr sonst verschlossener Tempel aufgethan und öffentliche und Privatopfer dargebracht wurden[4]). – Die Tegeaten verehrten Athene Alea, welche diesen Beinamen von dem Erbauer ihres Tempels, Namens Aleos, hatte, einem Zeitgenossen des Herakles, und auch anderwärts, besonders in Alea selbst[5]), angebetet wurde. Ein Mädchen bis zu den Jahren der Mannbarkeit und nicht länger, war ihre Priesterin. Neben ihrem Bilde stehen Asklepios und Hygiea. Nahe bei ihrem Tempel war eine Rennbahn, wo man ihr zu Ehren Wettkämpfe, die *Ἀλεαῖα* und die *Ἀλῶτια*, hielt. Sie hatten auch einen Tempel der Athene *πολιάτις*, in welchen der Priester jedes Jahr ein-

---

[1]) Paus. VIII, 38, 4.
[2]) Paus. VIII, 38, 8.
[3]) Paus. VIII, 39, 5 f.
[4]) Paus. VIII, 41, 4.
[5]) Paus. VIII, 23, 1.

mal ging. Man hielt die Stadt für unüberwindlich, weil Athene dem Kepheus eine abgeschnittene Locke der Medusa übergab. Auch Artemis Hegemone hatte hier ihr Heiligthum[1]), und Apollon ἀγυιεύς, an dessen Feste man dem Skephros, Sohn des Tegeates, der von seinem Bruder umgebracht wurde, sowohl andere Ehre erzeigte, als auch dadurch, dass die Priesterin der Artemis des Jünglings scenischen Mörder verfolgte[2]). Eine Anhöhe war dem Zeus Klarios gewidmet, wo ihm die Tegeaten alljährlich ein Fest feierten. Einst wurden sie von den Lacedämoniern zur Festzeit angefallen; da es aber schneite, schlugen sie die von der Kälte belästigten Feinde zurück[3]). — Die Arkader übten sich von Jugend auf in dem Gesang der Loblieder auf die vaterländischen Götter und Heroen[4]), und werden besonders an den Artemisfesten Proben davon abgelegt haben. Artemis hatte zu Stymphalus ihr Jahresfest[5]), ferner mit dem Beinamen Hymnia, welche von Alters her von allen Arkadern verehrt wurde, in dem Gebiete der Orchomenier, woran auch die Mantineer Theil nahmen. Sie hatte eine Priesterin und einen Priester; erstere anfänglich eine Jungfrau, später eine bejahrte Wittwe. Der Priester und die Priesterin mussten ein sehr enthaltsames Leben führen und sich von aller Gemeinschaft mit Andern absondern[6]). Artemis hatte ferner mit dem Beinamen Knakalesia auf dem Berge Knakalos ein Jahresfest in der Gegend der Kaphyaten[7]). – Dionysos hatte zu Kynätha im Norden von Arkadien ein Fest zur Winterszeit, an welchem mit Oel gesalbte Männer von der Rinderherde einen Stier, den ihnen der Gott in den Sinn gibt, holen und zum Opfer in den Tempel bringen[8]). Derselbe hatte zu Alea im Nordosten von Arkadien ein jährliches Fest, Σκιέρεια genannt, an welchem die Frauen nach einem Ausspruch von Delphi sich geisselten, wie die Epheben der Spartaner vor der Orthia[9]). Pollux (VII, 33, 4) nennt es Σκιερά, und gibt zu verstehen, dass daran der Gott unter einem Schirme sitzend vorgestellt worden sey. – Poseidon

---

[1]) Paus. VIII, 4, 8. 45, 4. 47. Schol. Pind. Ol. VII, 153.

[2]) Paus. VIII, 53, 1 ff. [3]) Paus. VIII, 53, 9 f.

[4]) Polyb. IV, 20. Athen. XIV, 22.

[5]) Paus. VIII, 22, 8. [6]) Paus. VIII, 5, 11. 13, 1.

[7]) Paus. VIII, 23, 3 f. [8]) Paus. VIII, 19, 2.

[9]) Paus. VIII, 23, 1.

hatte in Mantinea einen alten Tempel, welchen noch zur Zeit des Pausanias (VIII, 5, 5. 10, 2) niemand betreten durfte. Der Demeter begingen die Mantineer ein jährliches Fest[1]). In der Stadt selbst war ein Tempel der Demeter und Kore, worin ein Feuer brannte, das nie verlöschen durfte[2]). – Auf der Burg von Pheneos in Arkadien hatte Athene Tritonia einen Tempel, und da war die Bildsäule des Poseidon Hippios[3]). In Thelpusa war ein Tempel der zwölf Götter[4]). In Aliphera glaubte man die Athene geboren und erzogen; da war ein Altar des Zeus Lecheates, der sie geboren, und eine Quelle Tritonis; wahrscheinlich ihr galt die festliche Procession, wobei man zuvor dem Heroen Myiager opferte, um vor den Mücken sicher zu seyn[5]). In Megalopolis hatte u. A. Aphrodite *Μαχανῖτις* ihren Tempel, und die Kore einen, in welchen den Frauen allezeit, den Männern aber nur einmal des Jahres der Zutritt gestattet war[6]). Man zeigte in dieser Stadt grosse Knochen, angeblich von einem der Giganten, welche Hopladamos der Rhea zu Hülfe brachte, um sie bei der Entbindung des Zeuskindes auf dem Berge Thaumasius gegen Kronos zu beschützen. Auf der Spitze dieses Berges ist eine Grotte der Rhea, wohin nur ihre Priesterinnen und sonst niemand eintreten durften[7]).

In Achaja hatten die Sicyonier ein Dionysosfest, wobei sie in einer Nacht jedes Jahres geheim gehaltene Bilder des Gottes mit brennenden Fackeln und Absingung von Liedern aus der Rüstkammer in das Dionysion unter der Burg trugen; voraus ging das Bild des *βάκχειος*, sodann folgte das des *λύσιος*, das aus Theben stammte[8]). Beide Bildnisse scheinen, wenn man die Wortableitung von *βάκχειος* (Th. I S. 241) vergleicht, in demselben Verhältniss gestanden zu seyn, wie Dionysos Lenäos und Eleuthereus in seinem Tempel in Limnä zu Athen. In Paträ hatte man ein Jahresfest des

---

[1]) Paus. VIII, 8, 1.
[2]) Paus. VIII, 9, 2.
[3]) Paus. VIII, 14, 4 f. Vgl. Th. I S. 164.
[4]) Paus. VIII, 25, 3. [5]) Paus. VIII, 26, 6 f.
[6]) Paus. VIII, 31, 6. 8.
[7]) Paus. VIII, 32, 5. 36, 2. Vgl. Th. I S. 178 f.
[8]) Paus. II, 7, 5.

Dionysos αἰσυμνήτης (Herrscher)[1]), an welchem man zugleich des Eurypylus gedachte und ihm ein Todtenopfer brachte. Denn dieser hatte ihnen das Gottesbild in einer heiligen Lade aus Ilium nach dessen Zerstörung überbracht[2]). Neun vom Volke erwählte angesehene Männer und eben so viele Frauen sind seine nächsten Diener. In einer Nacht an dem Dionysosfeste trägt der Priester die Lade heraus. Knaben gehen mit Aehren bekränzt an den Fluss Meilichos, waschen sich darin, bekränzen sich hierauf mit Epheu und gehen in den Tempel des Aesymnetes zurück. Eben dahin wurden an dem Feste aus einem nahe bei dem Theater befindlichen Heiligthum einer einheimischen Frau drei Bildsäulen des nach alten Städtchen benannten Dionysos Mesateus, Anthcus und Aroeus verbracht[3]). Demselben Gotte feierte man in Pellene ein Fest mit Namen Λαμπτήρια: man trug zur Nachtzeit brennende Fackeln in den Tempel des Dionysos, der daher den Beinamen λαμπτήρ hatte, und stellte in der ganzen Stadt Mischgefässe voll Wein auf[4]). — In Sicyon hatte Apollon sein Kirchweihfest, an welchem Knaben seine und seiner Schwester Bildnisse in den Tempel der Peitho am Flusse Sythas trugen, und von da wieder zurück in den Apollontempel auf dem Marktplatz, zum Gedächtniss an die Errichtung dieses Tempels unter Prötus, da diese Gottheiten am ersten von Python herkamen, sich von sieben Knaben und eben so vielen Mädchen überreden liessen, eine Seuche abzuwenden, und von der Burg Besitz nahmen[5]). Ferner hielten die Sicyonier den Eumeniden, wie sie dieselben nennen, einen jährlichen Festtag, an welchem sie ihnen in einem unweit gelegenen Haine trächtige Schafe opferten, Meth libirten und anstatt der Laubkränze Blumen nahmen. Aehnliches verrichteten sie auf dem Altar der Mören im Freien desselben Haines[6]). Nach Phylarchus waren der Eumeniden zwei, nach Polemon drei, nach Epimenides waren sie Töchter des Kronos, nach Ister der Euonyme, die man für die Erde hielt[7]). An einem benachbarten Hügel bei Sicyon opferte der Priester in einer Nacht jedes Jahr den Winden, verrichtete allerlei Geheimnissvolles in vier Gruben, und sang Zauberformeln der Medea[8]).

---

[1]) Auch in Athen war Dionysos Anax in Gemeinschaft mit Andern, siehe Th. I S. 256.

[2]) Paus. VII, 19, 6 ff.

[3]) Paus. VII, 20, 1. 21, 6.

[4]) Paus. VII, 27, 3.

[5]) Paus. II, 7, 8.

[6]) Paus. II, 11, 4.

[7]) Schol. Sophocl. Oed. Col. p. 272.

[8]) Paus. II, 12, 1.

— Zu Paträ auf der Akropolis hatte Artemis Laphria (unter welchem Namen sie von den Kalydoniern in Aetolien hauptsächlich verehrt wurde)[1] ein Jahresfest: um ihren Altar häufte man bei 16 Ellen langes, grünes Holz, inwendig aber legte man dürres, liess den Zugang frei und that Erde auf die Stufen des Altares. In der prunkenden Procession kam die jungfräuliche Priesterin zuletzt, von einem Gespann Hirsche gezogen. Am folgenden Tage hatte das Opfer Statt: sowohl auf öffentliche Kosten, als auch von Seite von Privatpersonen warf man alle Opferthiere lebendig auf den Altar, essbare Vögel, wilde Schweine, Hirsche und Gazellen, junge Wölfe und Bären, oder erwachsenes Gewild, dazu zahmes Obst, und legte darauf Feuer an. Die fortspringenden Thiere trug man in das Feuer zurück. Die Göttin war in ihrem aus Elfenbein und Gold verfertigten Bilde als Jägerin dargestellt[2]. — Am Feste der Artemis Limnatis liess man durch einen Sklaven das alte Bild der Göttin von Mesoa nach Paträ holen; weil es von Preugenes mit Beihülfe eines Sklaven aus Sparta nach der Einwanderung der Dorier entwendet und nach Mesoa verbracht worden war. Am Jahresfeste der Limnatis bringen sie dem Patreus und Preugenes Todtenopfer. Diese standen als Anakes zugleich mit einem Dritten, Namens Atherion, im Knabenalter auf dem Stadtthor[3].

Zu Pellene hatte Apollon *θεοξένιος* ein Fest, Theoxenia genannt, mit einem Kampfspiel verbunden[4], welches auch, mit Rücksicht auf Hermes, Hermäa hiess. Es wurde zur Winterszeit gehalten, und der Preiss bestand in einem pellenischen Mantel, dergleichen dort berühmt waren[5]. Die Stiftung der Theoxenia in Pellene, die auch nach Agrigent verpflanzt wurden, wird den Dioskuren zugeschrieben[6]. Von dem Charakter des Festes sagt Hesychius:

---

[1] Paus. IV, 31, 7.

[2] Paus. VII, 18, 7 (11).

[3] Paus. VII, 20, 7 ff.

[4] Paus. VII, 27, 3.

[5] Schol. Pind. Ol. IX, 146. Mem. X, 82. Pollux VII, 67. Strabo VIII p. 593. Nach Pausan. VII, 27, 4 bestand der Siegespreiss in den Theoxenien in Silber.

[6] Schol. Pind. Ol. III z. Anfang, wo gleichfalls die Erklärung steht: *ἦν διὰ τὸ πρὸς πάντας τοὺς θεοὺς γίνεσθαι Θεοξένια ἐκάλουν,*

Θεοξένια κοινὴ ἑορτὴ πᾶσι τοῖς θεοῖς, wiewohl er sie p. 1706 v. *Θευξένια* ein Apollofest nennt. Es war eine Bewirthung der Götter, wie der Scholiast Pindars sagt, wo man sie zu Gast lud und, wie in der goldenen Zeit, mit ihnen speiste und guter Dinge war. Diess erhellet auch aus der Feier der Theoxenia, die man in Delphi dem Apollon hielt, woher sogar ein delphischer Monat den Namen Theoxenios hatte. Es bestand hier die Satzung, dass, wer der Letho an den Theoxenien die grösste Porrezwiebel (*γηθυλλίς*), ihr Lieblingsgericht, brachte, derselbe Antheil von dem Tische empfing[1]). Es scheint hiernach, dass man den Göttern freiwillige Gaben brachte und diese hinwieder vertheilte, wobei auch die Sieger in den Wettkämpfen bedacht werden mochten. An den Theoxenia in Theben zeichnete man die Nachkommen Pindars besonders aus[2]). Auch in Tenos wurden sie gefeiert[3]).

Zu Korinth wurde besonders Poseidon verehrt. Aus Oberasien kam Aeetes von Kolchis, dem sein Vater Helios das Gebiet von Korinth, damals Ephyräa genannt, übergab. Dessen Tochter Medea spielte sowohl hier, als in Athen bei Aegeus eine Rolle. Aloeus, ein anderer Sonnensohn, erhielt die benachbarte Landschaft Asopia, von dem Flusse Asopus so benannt[4]). Daher entstand die Sage der Korinthier, dass zwischen dem frühern Landesgott Poseidon und Helios ein Streit sich erhoben habe, wessen das Land seyn solle. Briareos (d. h. die Urbevölkerung selbst, Th. I S. 69) erkannte als Schiedsrichter, der Isthmus solle des Poseidon seyn, die Bergspitze oberhalb Korinth aber des Helios[5]). Auch zu Trözen hatte Helios *ἐλευθέριος* seinen Altar, als durch dessen Beistand man der Knechtschaft des Xerxes entgangen sey[6]). Hieraus erklärt sich wohl, warum in Griechenland neben dem hyperboreisch-delischen Apollodienst ein eigener Sonnencult aufkam, und Apollon zufolge ho-

---

οἱονεὶ ξενίαν καὶ τράπεζαν τῶν θεῶν. Das Fest der Dioskuren und der Helena wird in Agrigent den Theoxenia gleich gesetzt, und hier fiel es in die Zeit der Olympia.

[1]) Polemon über Samothrace bei Athen. IX, 13 p. 372 a.

[2]) Plut. de sera Numin. vindicta p. 68 Wyttenb.

[3]) C. Inscr. Gr. II. p. 272.

[4]) Eumelus in d. Gesch. v. Korinth bei Paus. II, 1, 1. 3, 10.

[5]) Paus. II, 1, 6. 4, 6. [6]) Paus. II, 31, 5.

merischer Harmonistik sein ursprüngliches Sonnenamt an den Helios abtrat, und nur die damit zusammenhängenden und davon abgeleiteten Aemter beibehielt. — Zu Korinth wurde Aphrodite besonders verehrt; es war altes Herkommen, dass man bei einem Bittgang zu ihr viele Hetären versammelte und sie zuerst beten und an dem Opfer Theil nehmen liess. Diese Zunft flehte auch im Perserkrieg zu ihrer Göttin, und die Stadt liess sie hernach in dieser Stellung in einem Weihgeschenk malen [1]). Ebenda hatte Athene mit dem Beinamen Ἑλλωτίς ein Fest Ἑλλώτια oder Ἐλλώτια, mit einem Fackelwettlauf (ἀγὼν λαμπαδοδρομικός) verbunden, wie an den Panathenäen zu Athen [2]). Die Grammatiker riethen über die Ableitung dieses Beinamens der Göttin hin und her: sie sey von der Bändigung (ἑλεῖν) des Pegasus oder von einem Sumpf (ἕλος) so benannt worden, als wäre nur ein einfaches λ. Es ist zu bemerken, dass unser Welttheil Europa ehemals Ἑλλωτία hiess [3]), dass die phönicische Europa ein Fest in Kreta mit Namen Ἐλλωτία hatte (s. §. 81), und dass man der Athene zu Ehren in Arkadien einen ähnlich lautenden Wettkampf Ἀλώτια hielt [4]). Dieses wirft ein Licht auf Athene Ἀσία, welcher Polydeukes und Kastor nach glücklicher Heimkehr aus Kolchis einen Tempel in Lakonien erbaut haben sollen [5]). Der Name hängt vielleicht mit dem der alten pelasgischen Völkerschaft Ἕλλοι zusammen, deren Homer bei Dodona erwähnt.

§. 76.

Feste von Böotien.

Dem Apollon Ismenios und Galaxios (von Flüssen in Böotien benannt) feierte man zu Theben alle acht Jahre (auf ähnliche Weise, wie die Epidemia in Delphi) ein Fest Δαφνηφορία genannt, um den Ablauf der Zeitperiode und den Anfang einer neuen mit dem Andenken an den Ordner der Zeiten Apollon zu heiligen.

---

[1]) Chamäleon bei Athen. XIII, 32 p. 573 c.

[2]) Pind. Ol. XIII, 56 das. Schol. Seleukus ἐν ταῖς γλώσσαις bei Athen. XV, 22. Etymol. M. v. ἑλλωτίς.

[3]) Etym. M. s. v.

[4]) Th. I S. 355.

[5]) Paus. III, 24, 7.

Man umwand ein Olivenholz mit Lorbeerzweigen und allerlei Blumen, auf die Spitze setzte man eine Kugel von Erz, die Sonne anzudeuten; daran wurden 365 rothe Kränze befestigt, den Sonnenlauf anzuzeigen, an ihr hing eine kleinere Kugel, die den Mond, und um die Mitte des Holzes waren noch kleinere Kugeln angebracht, welche die Gestirne bedeuteten. Am Ende des Holzes waren Franzen. Das Holz hiess *κωπώ*. Die Zahl der Kränze wird wohl nach den Zeiten eine verschiedene gewesen seyn, bald 360, bald 354 und bald 365. Der Berichterstatter ist aus der julianischen Periode. Ein Knabe, dessen beide Eltern noch am Leben waren (vielleicht gerade von 8 bis 9 Jahren), von einem angesehenen Hause, schöner Gestalt und kräftiger Gesundheit wurde zum *δαφναφόρος* erwählt. Sein nächster Anverwandter trug den Kopo (der ohne Zweifel für den Knaben selbst zu schwer gewesen wäre), der Knabe aber berührte mit den Händen den Lorbeer am Kopo. Sein Haar hing wallend herab, er hatte einen goldenen Kranz auf dem Haupte, ein glänzendes Gewand bis auf die Füsse und leichte Schuhe, die man die Iphikratischen hiess. Ihm folgte ein Jungfrauenchor, welcher unter betendem Emporhalten von Zweigen Hymnen absang. So brachte man den Kopo in den Tempel des Apollon Ismenios und Galaxios, der auf einem Hügel ausserhalb der Stadt stand. Herakles war ein solcher Daphnaphoros, und sein Vater Amphitryon weihte desshalb einen Dreifuss in den Tempel. Auch hatte der wahrsagende Gott einen Daphnaphoros genannten Knaben, welcher Lorbeerkränze zu tragen pflegte, zum Priester auf ein Jahr[1]).

Am Feste des Stadtpatronen Apollon opferten die Thebaner, wie die Athener an den Diipolien, Zugochsen, und rechtfertigten diese Ausnahme durch die Sage, man habe ehemals Stiere geopfert, aber bei verzögerter Ankunft der Opferthiere habe man einen Ochsen von einem Wagen ausgespannt und geopfert[2]). — Dionysos

---

[1]) Paus. IX, 10, 4. Procl. Chrestom. p. 988. — Pind. Pyth. X, 59 scheint sich dieses heimische Fest zum Vorbild der Beschreibung der hyperboreischen Apollofeier genommen zu haben.

[2]) Paus. IX, 12, 1 *Ἀπόλλωνι τῷ πολιῷ* ist wohl böotische Mundart anstatt *πολιεῖ*, wie Siebelis schreiben möchte. Die aller Autorität entbehrende Lesart *τῷ Σποδίῳ*, welche Schubart und Walz nach Böckh aufgenommen haben, ist schon darum verwerflich, weil sie der Analo-

Lysios hatte neben dem Theater an einem der Thore von Theben seinen Tempel, welcher, wie der in Limnä zu Athen, des Jahres einmal an bestimmten Tagen geöffnet wurde; hier sah man das Grabmal der Semele[1]). Der Inhalt zur Rede gegen Midias (p. 510. 10) redet von kleinen und grossen Dionysien, jene seien jährige, diese zweijährige (*διὰ τριετηρίδος*). Mit Recht bezieht Böckh (v. Untersch. d. att. Len. S. 22) diese Nachricht auf die thebanischen Dionysien. Man nannte die grossen nach ihrer Periode Trieterica, und erzählte sich, Dionysos habe bei seinem Kriegszuge nach Indien das thebanische Regiment seinem Pflegevater Nisus übertragen, und ihm nach seiner Rückkehr an den Trieterika durch die als Baechantinnen verkleideten Soldaten Freiheit und Thron entrissen[2]). Von dem Aufzuge der Ithyphallen und Phallophoren und ihrem Unterschiede berichtet uns Semus von Delos[3]) im Allgemeinen Folgendes: »jene haben eine Maske als Betrunkene und sind bekränzt, mit blumigen Handschuhen, halbweissen Leibröcken und tarentinischen Oberkleidern bis auf die Knöchel bekleidet. Sie treten stille durch den Haupteingang in das Theater und wenden sich, auf dem Orchester angekommen, zu dem Volke mit den Worten: wohlan, machet Raum dem Gotte, denn er will gerade (*ὀρθός*) durch eure Mitte schreiten. Die Phallophoren aber haben keine Maske, sondern umwinden sich mit Thymian Quendel und andern Blumen, setzen einen Kranz von Veilchen und Epheu auf, und sind in Pelze gehüllt. Sie schreiten rhythmisch theils zur Seite, theils durch die Hauptthüre des Theaters, tragen eine Anrede an den Bacchus vor und machen hierauf, wen sie wollen, zur Zielscheibe ihres Spottes. Der eigentliche Phallusträger [die andern sind nur seine Begleiter] ist mit Russ geschwärzt und geht gerade aus«. Die Ithyphallen tanzten auf dem Orchester nach dem Rhythmus abgesungener Lieder[4]). – Artemis *Εὔκλεια* hatte in Theben einen Tempel, vor welchem ein steinerner

---

gie des Zeus *πολιεύς* in Athen und des dasigen Opfergebrauchs zuwider ist. Auch muss ein Tempel auf der Burg gemeint seyn, weil hernach von der Niederlassung des Kadmus, von der Athene Onka und dem Markt auf der Akropolis die Rede ist.

[1]) Paus. IX, 16, 6. [2]) Hygin Fab. 131. Cic. N. D. III, 23.

[3]) Bei Athen. XIV, 16 p. 622.

[4]) Hyperides und Lynkeus bei Harpocr. v. *ἰθύφαλλοι*.

Löwe als Denkzeichen des Sieges des Herakles über die Orchomenier stand, und in welchem zwei edelmüthige Schwestern begraben waren, die sich zur Erlangung des Sieges in diesem Kriege zufolge eines Orakels freiwillig ums Leben brachten[1]). — In Teumesus unweit Theben hatte Athene Telchinia einen Tempel; woher Pausanias (IX, 19, 1) vermuthet, dass Pflanzer aus Cypern diesen Cultus gebracht hätten. — Eines Festes Ὁμολώϊα gedenkt Aristodemus von Theben[2]). Man verehrte in Theben und in andern böotischen Städten, und in Thessalien einen Zeus ὁμολώϊος, in Theben eine Demeter ὁμολωΐα, welchen Beinamen Ister L. XII seiner Sammlung (συναγωγή) daher ableitet, weil die Aeoler das Uebereinstimmende ὅμολον nennen[3]). Meursius hält es daher für ein Fest des Zeus und der Demeter in Theben. Vielleicht ist das Zeusfest Ἀμμαλώ, wovon uns Hesychius (s. v.) den Namen erhalten hat, dasselbe[4]). Zeus in Verbindung mit Demeter war vermuthlich Zeus κτήσιος, den man auch als Hausgott verehrte. Man stellte nemlich sein Bild in einen neuen Krug (καδίσκος), wickelte weisse Wolle um die Henkel und goss Ambrosia hinein, d. i. reines Wasser, Oel und allerlei Früchte[5]).

Zu Mykalesus am Meeresgestade war ein Tempel der Demeter, welchen nach der Sage Herakles, einer der idäischen Daktylen, alle Nacht schliesst und wieder öffnet. Er ist also der Diener und Pförtner der schlafenden und waehenden Natur. Zu den Füssen ihres Bildes legte man die Erzeugnisse des Herbstes, welche das ganze Jahr hindurch frisch bleiben sollen[6]). — In Tanagra hatte Dionysos einen Tempel, worin sich ein Triton ohne Kopf befand, sey es, dass er den Weibern, die vor den Orgien der Reinigung wegen in das Meer gingen, nachgestellt, oder Vieh und kleine Fahrzeuge bedroht hatte, und desswegen von dem angerufenen Dionysos enthauptet wurde[7]). So ist jenes Bild ein Denkmal der Macht des

---

[1]) Paus. IX, 17, 1.

[2]) Bei Schol. Theocr. Id. VII, 103.

[3]) Phot. u. Suidas v. ὁμολώϊος. Hesych. (s. v.) nennt den Zeus in Theben ὁμόλοος.

[4]) Die Thebaner bedienten sich in vielen Dingen eigenthümlicher Ausdrücke, nach Athen. XIV, 15 p. 621 F.

[5]) Antiklides bei Athen. XI, 46 p. 473.

[6]) Paus. IX, 19, 5. 27, 8. [7]) Paus. IX, 20, 4 f.

Gottes über das gefahrvolle Meer. Hermes soll auf dem nahen von seinem Stabe benannten Berge Kerykion geboren seyn[1]). Die Tempel der Tanagräer waren von den Wohnungen der Menschen abgesondert[2]). — Zu Anthedon in der Mitte der Stadt war ein Heiligthum der Kabiren und ein Hain um dasselbe, und nahe dabei ein Tempel der Demeter und ihrer Tochter[3]). Hier befand sich am Ufer der sogenannte Sprung des Glaukus, welcher ein Fischer war, und in Folge des Genusses eines Krautes ein Meeresdämon wurde und den Menschen die Zukunft voraussagt[4]). — In Onchestus hatte Poseidon Onchestius einen Tempel, Hain und ein besuchtes Fest[5]). — Zu Thespia am Fusse des Helikon verehrte man am meisten unter den Göttern den Eros, und man hatte von ihm ein sehr altes Bild, einen rohen Stein[6]). Sein glänzendes Fest hiess *Ἐρώτια* oder *Ἐρωτίδια*, an welchem Liebende opferten und sowohl musikalische, als athletische Wettspiele Statt hatten[7]); wesshalb man sie mit den Panathenäen verglich[8]). — Der fruchtbare Berg Helikon war den Musen geweiht, wo ein heiliger Hain war mit den Bildsäulen der neun Musen, des Apollon, Hermes, Dionysos und berühmter Dichter. Ephialtes und Otus sollen hier den drei ältesten Musen zuerst geopfert haben[9]). Da diese als Bekämpfer der neuern Götter bekannt sind, so gehört der Cultus der Musen noch in die zweite Periode. Als die Thracier (namentlich Orpheus, Musäus und Thamyris) in Böotien sich aufhielten, heiligten sie den Helikon den Musen (Strabo X p. 722 B). Die Thespienser hielten hier jedes Jahr ein Fest, vor dem Opfer brachten sie dem Linus, der in einem kleinen gehöhlten Felsen ausgehauen war, eine Todtenspende[10]), und alle vier Jahre war ein musikalischer Wettstreit, *Μουσεῖα*[11]). Knaben führten mit Eifer Tänze auf[12]). Apollon und Hermes waren in dem Haine der Musen im Kampfe um die Leyer dargestellt[13]). — In Koronea auf dem

---

[1]) Paus. IX, 20, 3. [2]) Paus. IX, 22, 2.

[3]) Paus. IX, 22, 5. [4]) Paus. IX, 22, 7.

[5]) Paus. IX, 26, 5. 37, 1. [6]) Paus. IX, 27, 1.

[7]) Paus. IX, 31, 3. Plut. amat. c. 1.

[8]) Athen. XIII, 12. [9]) Paus. IX, 29, 1.

[10]) Paus. IX, 29, 6. [11]) Paus. IX, 31, 3. Plutarch. l. c.

[12]) Amphion von Thespia *περὶ τοῦ ἐν Ἑλικῶνι μουσείου* bei Athen. XIV, 26 p. 629 a.

[13]) Paus. IX, 30, 1. Vgl. Th. I S. 289.

Marktplatz hatte Hermes ἐπιμήλιος einen Altar und die Winde einen andern; weiter unten Here einen Tempel und ein altes Bild, das die Sirenen auf der Hand trägt. Diese waren des Achelous Töchter und wurden von Here überredet, um die Wette mit den Musen zu singen. Die Letztern siegten und rupften ihnen die Federn von den Flügeln aus, womit sie sich bekränzten[1]). Nicht weit davon ist das Heiligthum des Zeus Laphystios auf einem gleichnamigen Berge, wo Athamas seine Söhne Phrixus und Helle opfern wollte. Oberhalb stand Herakles mit dem Beinamen Charops, wo er hinaufgestiegen seyn soll, als er den Cerberus mit sich führte[2]). — In Orchomenus soll nach der Sage der Böoter der Orchomenier Eteokles, Sohn des Kephisos, in der That aber des Andreus und der Euippe, am ersten den drei Chariten geopfert haben[3]), so viel als Hesiod und, in Uebereinstimmung mit ihm, Onomakritus kennen, und wie Phidias über dem Haupte seines Zeus in Olympia drei Chariten und drei Horen verfertigte[4]). Pausanias (IX, 35) widmet diesen Göttinnen einen wichtigen Abschnitt. Pamphos habe zuerst von ihnen gesungen, ohne Zahl und Namen anzugeben. In Sparta verehrte man nur zwei mit passenden Namen: *Κλητά* und *Φαεννά*, und Lacedämon errichtete ihnen einen Tempel[5]). Ebenso waren an dem Throne, worauf der amykläische Apollon sass, zwei Chariten und zwei Horen abgebildet[6]). Die alten Chariten der Athener waren *Αὐξώ* und *Ἡγεμόνη*, und scheinen ihrem Namen zufolge auf das Wachsthum und die Leitung der Jugend, auf das leibliche und geistige Gedeihen derselben, gleichwie die Horen auf das Wachsthum und das Fruchttragen der Pflanzenwelt (Thallo und Karpo), Aufsicht gehabt zu haben (s. §. 83). Hieraus erklärt sich am besten, dass die Okeanine Eurynome ihre Mutter ist (das Wasser als der Ursprung aller Dinge gedacht), und wie die Phigalenser dazu kommen, die Artemis (die ja *κουροτρόφος* ist) als Eurynome zu vereh-

---

[1]) Paus. IX, 34, 3. Daher die Muse Achelois, Th. I S. 291.

[2]) Paus. IX, 34, 5.

[3]) Vgl. mit Pausan. den Schol. Pind. Ol. XIV, 1, der den Hesiod anführt und den Heroen Eteoklos nennt.

[4]) Paus. V, 11, 7. [5]) Th. I S. 294.

[6]) Paus. III, 18, 10.

ren und sie von den Hüften abwärts als Fischweib abzubilden; was dem Pausanias (VIII, 41, 6) unerklärlich ist. Sie war so, wie Diodor II, 4 die Derketho in Askalon, einer Stadt der Philister, beschreibt. Im Eingang auf die Akropolis zu Athen standen drei Chariten, welche der Philosoph Sokrates verfertigt hatte; und bei ihnen hielt man eine geheime Weihe. Der Dichter Antimachus macht sie zu Töchtern des Helios und der Aegle, und bezeichnet so ihr Wesen als Lichtglanz als Bild der Wonne, wie die Namen Phaënna und Aglaia bedeuten. Hermesianax in den Elegien zählt die Peitho zu den Chariten[1]). Man hat sie, bemerkt Pausanias, in früherer Zeit züchtig bekleidet und erst in späterer nackt abgebildet. Es werden Charisia, wir wissen nicht wo, namhaft gemacht, an welchen man die ganze Nacht durchtanzte, und die am längsten aushielten, empfingen einen Kuchen zum Preisse[2]). — Meteorsteine standen bei den Orchomeniern in hoher Verehrung[3]). — In Orchomenus hielt man dem Dionysos die *Ἀγριώνια*, wobei eine Jungfrau aus des Minyas Geschlechte von dem Priester des Dionysos mit entblösstem Schwerdte verfolgt, der Gott selbst aber von den Frauen gesucht wurde, welche vorgaben, er habe zu den Musen die Flucht genommen. Nach der Festmahlzeit gaben sich die Bacchantinnen Räthsel auf[4]). — Plutarch (Quaest. Roman. Num. 112) verbindet die *Ἀγριώνια* und *Νυκτέλια*, wobei man viel Epheu sah. Dionysos Nyktelios hatte auf der Burg von Megara einen Tempel[5]). Nach Hesych. (s. v.) waren die *Ἀγριάνια* Wettkämpfe in Theben. — In Chäronea bewahrte man das Scepter des Agamemnon, das Elektra gebracht hatte, und verehrte diese Reliquie als ein Werk des Hephästos mit täglichen Opfern, und stellte daneben einen Tisch voll Fleischwerk und Kuchen[6]). Oberhalb der Stadt ist ein Felsabhang, wo Kronos den Stein anstatt des Zeus empfangen haben soll[7]), welche Fabel auch an andern Orten spielt, als Zeichen des vormals ausgebreiteten Cultus des Kronos.

---

[1]) Daher nennt sie Suidas (v. *Χάριτας*) Peitho, Aglaia und Euphrosyne.

[2]) Eustath. ad Od. XVIII, 194.

[3]) Paus. IX, 38, 1.

[4]) Plut. Qu. symp. VIII p. 717.

[5]) Paus. I, 40, 6. Etymol. M. v. *νυκτέλιος*.

[6]) Paus. IX, 40, 11 f.

[7]) Paus. IX, 41, 6.

§. 77.

Feste in Phocis, Akarnanien und Thessalien.

Zu Delphi beging man dem Apollon zu Ehren Ἐπιδήμια (nemlich ἱερά) oder Ἐπιδημία (nemlich ἑορτή)[1]. Wie man für glückliche Heimkehr von Reisen eine gleichnamige Privatfestlichkeit hielt[2], so war jenes ohne Zweifel ein Gedächtnissfest der Ankunft Apollons und seiner Verehrer unter der Anführung des Kastalius aus Kreta in Pytho, gleichsam ein Kirchweihfest; wie denn der homerische Hymnus auf Apollon, in welchem jenes Ereigniss ausführlich besungen ist, für ein Festlied auf die Epidemia könnte gehalten werden. Wahrscheinlich hatte eben dasselbe Fest noch zwei andere Namen, welche seinem Wortsinn und seiner Bedeutung wenigstens vollkommen entsprechen, nemlich Θεοφάνια, an welchem die Delphier des grossen silbernen, von Krösus gestifteten Kraters sich bedienten[3], und Σεπτήριον (das Ehrwürdige), ein alle acht Jahre zu Delphi begangenes Fest, wobei man die Schlacht des Gottes gegen den Python und die darauf erfolgte Flucht und Verfolgung bis Tempe nachahmend darstellte[4]. Vornehme Knaben gingen, einen ἀρχιθέωρος an der Spitze, als Wallfahrer die sogenannte heilige Strasse über den Berg Oeta nach Thessalien bis Tempe, brachten daselbst ein feierliches Opfer und holten Kränze von dem dasigen Lorbeerbaum, womit die Sieger in den pythischen Spielen geehrt wurden, die man anfänglich alle 8 Jahre feierte[5]. Nach der Th. I S. 176 geäusserten Vermuthung geschah jene Fehde gegen die Ureinwohner von Pytho, welche nachmals unter dem Sinnbilde eines Drachen vorstellig gemacht wurden. Wenigstens lässt sich hieraus ein Gedächtnissfest besser erklären, als wenn D. Lauer (Syst. d. gr. Mythol. Berl. 1853 S. 260) in der Erlegung des Python die Vertreibung der nächtlichen Nebel durch die aufgehende Sonne sieht. Weil die Apollodiener aus dem Norden von Thessalien nach Delphi zurückkehrten und das dasige Heiligthum gründeten, so hiess es, der älteste Tempel sey dem

---

[1]) Procopius epist. ad Zachariam.

[2]) Himerius bei Photius Bibl. p. 376.

[3]) Herod. 1, 51. Suidas v. Θεοφάνεια. Von den Epiphanien Apollons hat Pharmakos geschrieben: Ister bei Harpocr. v. Φαρμακός.

[4]) Plut. Qu. Gr. 12. de defectu orac. 15. Aelian. V. H. III, 1.

[5]) Censorinus c. 18. Schol. Pind. p. 298 Böckh.

Apollon aus Lorbeerzweigen von Tempe erbaut worden[1]). Wahrscheinlich haben die Ankömmlinge (Kreter, Athener und Parnasier) am Peneus, an dessen Ufern viele Schwane sich aufhielten, Apollodiener vorgefunden, und haben sich mit ihnen vereint nach Delphi gewandt. Nach allen Anzeichen ist der delphische Gottesdienst durch Verschmelzung mehrerer verwandter Culte entstanden, und so lassen sich die scheinbar sich ausschliessenden Fabeln füglich vereinigen. Namentlich lassen sich Einflüsse von Seiten der Hyperboreer, welche von den Dichtern[2]) als alte Verehrer des Gottes gepriesen werden, und von Kreta her nicht in Abrede stellen. Von den Hyperboreern soll er nach Delphi gekommen seyn[3]), Zeus soll ihn auf einem Gespann von Schwanen nach Delphi gesandt, er aber den Schwanen geboten haben, zuerst zu den Hyperboreern zu fliegen, und nach Jahresfrist sey er mitten im Sommer von diesen zu den delphischen Dreifüssen gelangt[4]). Pagasus, Agyieus und andere Hyperboreer und Olen werden als Stifter des dasigen Orakels genannt[5]). Die Götter, welche die Scythen verehrten, waren auch nach Herodot (IV, 59): Hestia, Zeus, Erde (Ἀπία genannt), Apollon, Aphrodite Urania, Herakles, Ares und (bei den königlichen Scythen) Poseidon. In Kreta aber war der Apollodienst so einheimisch, dass er hier als Sohn des Korybas geboren seyn und mit Zeus selbst um den Besitz der Insel gestritten haben soll[6]). Oertlichkeiten und Züge aus dem bildlichen Alterthum bestätigen den Zusammenhang des kretensischen und pythischen Apollon, wie der Homeride ihn angibt. Auf dem Wege, welchen Kastalius mit seinen Kretern von Athen nach Delphi machte, war nahe bei Ambrysus ein Tempel der Artemis Diktynäa[7]), der uns nach Kreta weist (S. 141 f.). Sehr alte und jüngere Münzen von Eleuthernä in Kreta bilden den Apollon mit einem Apfel in der Rechten ab: gewisse Aepfel waren aber dem pythischen Gotte hei-

---

[1]) Paus. X, 5, 9.

[2]) Pind. Pyth. X, 54. Pherenicus bei Schol. Pind. Ol. III, 28.

[3]) Cic. N. D. III, 23: tertius Jove tertio natus et Latona, quem ex Hyperboreis Delphos ferunt advenisse.

[4]) Alkäus bei Himer. Or. XIV, 10.

[5]) Die Delph. Dichterin Böo bei Paus. X, 5, 7 f.

[6]) Cic. a. a. O. [7]) Paus. X, 36, 5.

lig und der Kampfpreiss in den pythischen Spielen[1]). Wenn die Aepfel bei Herakles *μήλων* die Jahreszeiten bedeuten[2]), so kommen sie billig in erster Linie dem Apollon als dem Gott der Jahresperioden zu, und erst in zweiter dem Dreifussräuber Herakles. Auch Demeter *μαλοφόρος* hatte in Megara einen Tempel, welchen Beinamen Pausanias (I, 44, 3) auf Schafe deutet; er kann sich aber auch auf Aepfel beziehen.

Mit dem Septerion war eine Sühne verbunden; gleichwie Apollon selbst, nach Erlegung des Python der Sühne bedürftig, nach Thessalien[3]), oder nach einer andern Sage mit Artemis nach Aegialea (Achaja) flüchtig geworden und hier grossen Schrecken verbreitet hat[4]), womit man den Zusammenhang der alten Gottesdienste andeuten wollte. Wenn auch nicht der Gott selbst, so bedurften doch seine Diener wegen der bei Vertreibung der Ureinwohner aufgeladenen Blutschuld der Sühne, und fortwährende Sühnungen waren bei Griechen und Römern gebräuchlich, und insbesondere der Verehrung des reinen Apollon entsprechend; wie wir in Athen am 6. Thargelion ersehen haben. An jedem, also gewiss auch an diesem Hauptfeste hat man rohe Wolle auf den Stein in Delphi gelegt, welcher *ὀμφαλός* hiess[5]). Man hüllte ihn in Binden ein, und man sah zwei Adler darüber abgebildet, welche Zeus im Westen und Osten losgelassen haben sollte, und hier sind sie nach der Fabel zusammengetroffen[6]).

Unmittelbar nach dem Septerion wurden zwei andere denkwürdige Ereignisse der delphischen Geschichte gefeiert, die Herois und die Charila[7]): die Herois nemlich zum Andenken an die Auffahrt (*ἀναγωγή*) der Semele, wobei die Thyiaden thätig waren, also wahrscheinlich an die Epidemia des Dionysos, dessen Verehrung

---

[1]) Eckhel doctr. Num. Vet. Vol. IV p. 452 sq.

[2]) Th. I S. 130.

[3]) Plut. a. a. O. Callimach. bei Tertullian. de cor. mil. c. 7.

[4]) Paus. II, 7, 7.

[5]) Paus. X, 24, 6.

[6]) Strabo IX p. 642 sq. das. Casaub. Vgl. Th. I S. 181.

[7]) Plut. Qu. Gr. 12: *τρεῖς ἄγουσι Δελφοὶ ἐνναετηρίδας κατὰ τὸ ἑξῆς· ὧν τὴν μὲν Σεπτήριον καλοῦσι, τὴν δὲ Ἡρωΐδα, τὴν δὲ Χαρίλαν.*

Semele nach Delphi gebracht zu haben scheint. Die Charila war ein Sühnfest. Als nemlich in Delphi zur Zeit einer Hungersnoth der König unter seinen Bekanntern Mehl und Hülsenfrüchte austheilte, und auch ein kleines verwaistes Mädchen mit inständigem Flehen vor ihn trat, da schlug der König dasselbe mit einem Schuh in's Gesicht und trieb es hinweg. Darauf hing es sich aus Verzweiflung an seinem Gürtel auf. Als nun die Noth zunahm und Krankheiten um sich griffen, rieth Pythia dem Könige, die Selbstmörderin Charila zu versöhnen. Kaum konnte man ausfindig machen, dass dieses der Name jenes Mädchens sey. Alle acht Jahre nun setzte sich der König auf einen Stuhl und vertheilte unter Fremde und Einheimische Mehl und Hülsenfrüchte, und wann Alle empfangen hatten, brachten die Thyiaden vor ihn das mädchenhafte Bild der Charila, welches er sofort mit dem Schuhe schlug. Die Anführerin trug es nun in einen Thalgrund, band einen Strick um den Hals des Bildes, und darnach vergruben sie es dahin, wo die erhenkte Charila begraben lag.

Die pythischen Spiele standen wahrscheinlich mit dem Feste Epidemia in Verbindung. Der erste Ursprung derselben war, dass man mit ausgesetzten Preissen Loblieder auf Apollon (Päane) zur Cither sang. Als Sieger werden genannt zuerst Chrysothemis aus Creta, sodann Philammon und Thamyris. Stesander von Samos soll zuerst in Delphi die Schlachten bei Homer zur Cither gesungen und mit der Odyssee angefangen haben[1]). Hesiod soll von dem Wettstreit ausgeschlossen worden seyn, weil er zum Gesang nicht die Cither spielen konnte; Homer soll zwar das Orakel von Delphi befragt und das Citherspiel verstanden haben, aber wegen seiner Blindheit es nicht haben ausüben können. Die Amphiktyonen erweiterten die Pythia und gaben ihnen diesen Namen im dritten Jahre der 48sten Olympiade, sagt Pausanias (X, 7, 4); er dachte sich aber wohl nach römischer Anschauungsweise dieses Jahr schon mit dem Januar anfangend, und die Pythia fielen wahrscheinlich in das zweite Olympiadenjahr (s. S. 46). Die neue Einrichtung bestand darin, dass man ausser dem Gesang zur Cither im Flötenspiel, in athletischen Kämpfen, im Pferderennen, später auch im Citherspiel ohne Gesang und im Lauf mit Waffen wetteiferte, und dass man statt an-

[1]) Timomachus in den Cypriaka bei Athen. XIV, 42 p. 638 a.

derer Gaben den Lorbeerkranz zum Siegespreiss machte [1]). Der Scholiast des Pindar schreibt diese Erweiterung dem Euryloehus zu. Ueber die Zeit ihrer Feier herrscht die grösste Verschiedenheit der Meinungen. K. Fr. Hermann in seinem Programm de anno delphico (p. 16) führt sie an, dass man sie bald in den Frühling, bald in den Sommer (Hekatombäon oder Metageitnion der Athener) und bald in den Herbst versetzt; er selbst weist ihnen den Boedromion oder September an. Dass man eben so wenig über das Olympiadenjahr, in dem sie gehalten wurden, einig ist, habe ich oben bemerkt. In die Verwirrung kann meines Erachtens durch die Unterscheidung verschiedener Zeiten einiges Licht kommen. Da die pentaëterischen Pythia für die delphische Zeitperiode und ihren Anfang ohne Zweifel massgebend waren, der Jahresanfang aber auch anderwärts mit Einführung einer neuen Zeitrechnung wechselte, so ist eine damit zusammenhängende Verlegung der Pythia an und für sich schon wahrscheinlich, so dass es nicht wohl gethan scheint, die von Hermann (p. 17 f.) angeführten Stellen der Alten [2]) alle aus einem Gesichtspunkte zu betrachten. Am wenigsten kann ich mich mit der schon von Andern versuchten und von Hermann gebilligten Auslegung des Thucydides (V, 1) einverstanden erklären. Der Waffenstillstand wurde im Elaphebolion Ol. 89, 1 geschlossen und endigte nach einem Jahre Ol. 89, 2, seine Dauer war bis zu den Pythia: *τοῦ δ' ἐπιγιγνομένου θέρους, αἱ μὲν ἐνιαύσιοι σπονδαὶ διελέλυντο μέχρι Πυθίων.* Nun versteht Hermann mit Andern diese Worte also: die Waffenruhe war und blieb aufgelöst bis zu den nächsten Pythia im Herbste Ol. 89, 3. Im Winter dieses Jahres nemlich habe man unterhandelt, im Frühling den 50jährigen Frieden geschlossen [3]), und schon im Herbste zuvor (von den Pythia an) sey eine faktische Waffenruhe eingetreten. Allein diese hätte man in keinem Fall *σπονδαί* nennen können, als hätte ihre Auflösung bis in den Herbst Ol. 89, 3 gewährt, und wäre jetzt erneuert worden. Die Worte selbst, rich-

---

[1]) Paus. X, 7, 2 ff. Strabo IX p. 645.

[2]) Thuc. V, 1. Xen. Hell. V, 4, 30. Aristid. Eleusin. T. I p. 419 Dind. Plut. v. Agesil. c. 19. Demosth. de male gesta legat. §. 128. §. 59. Aeschin. adv. Ctesiph. §. 254.

[3]) Thuc. V, 17 f.

tig verstanden, wollen die Zeit der Auflösung der *σπονδαί*, nicht die Zeitdauer ihrer Auflösung angeben. Die Pythia bezeichnen das Ende der *σπονδαί*, den Zeitpunkt des Wiederanfangs der Feindseligkeiten, nicht, wie Hermann deutet, das Ende der Auflösung der *σπονδαί* und den Zeitpunkt ihrer Erneuerung; denn ein jähriger Waffenstillstand ist nach Ablauf eines Jahres für immer erloschen, nur ein neuer kann später geschlossen werden, was aber nach der Geschichte nicht im Herbste geschah. Wenn Clinton[1]) die Stelle des Thucyd. so erklärt: der Waffenstillstand war aufgelöst (und man führte wieder Krieg) bis zu den Pythia, so hätte die in Klammern eingeschlossene Ellipse nicht wegbleiben dürfen, um verständlich zu schreiben. Wenn ich somit die Auslegung Böckh's[2]) für die einzig richtige halte, so feierte man wenigstens damals die Pythia im attischen Elaphebolion, und diess war wohl auch in jener Zeit der Anfang des delphischen Jahres. Bei der durchgreifenden Veränderung in der Chronologie aber, wovon ich S. 55 f. gesprochen, hielt man sie als Richtschnur der Jahresperiode wahrscheinlich nach der Sommerwende, und rückte sie so von dem Frühjahr des zweiten Olympiadenjahres in den Anfang des jedesmaligen dritten, wofür Clinton (a. a. O. S. 209) die Belegstellen anführt. Bei der spätern Verschiebung des griechischen Jahres, wovon S. 91 f. die Rede war, scheinen die Pythia wieder die vorige Stelle in der Frühjahrsnachtgleiche eingenommen zu haben. Sie wurden im Monate Bukatius gehalten[3]), und dieser ging dem Hermäus der Argiver vorher, welcher dem Gamelion entsprach[4]); demnach war der Bukatius so viel, als der Poseideon, dieser aber war in der Kaiserzeit der julianische März und April, wenn der Boedromion als der Jahresanfang dem Dezember und Januar gleich kam. Hiermit stimmt Plutarch zusammen, welcher (mulier. virtut. c. 4) den Hermäus den vierten Monat seiner Zeit (April) nennt. Im Herbste das dem Apollon geweihte Fest und die Festspiele zu halten, scheint an und für sich weniger passend zu seyn; so wie auch die Delia, wie wir S. 171 sehen werden, im Frühling begangen wurden. — Was die S. 91 angeführte chronologisch merkwürdige In-

---

[1]) Clintonis Fasti Hellenici in Appendice de Pythiis.

[2]) C. Inscr. Gr. T. I p. 812 sqq.

[3]) C. Inscr. n. 1688 l. 45.

[4]) Proclus ad Hes. Op. 504.

schrift betrifft, die das Jahr mit dem Boedromion anhebt und mit dem Metageitnion schliesst, so ist nachträglich zu berichtigen, dass bei Corsini nur durch Druckfehler eine Zeile mit dem Monate Elaphebolion ausgefallen ist, dass sie aber vollständig im Corpus Inscr. Gr. n. 270 (l. 16) und die andere verwandte n. 276 daselbst steht. Meine S. 92 geäusserte Vermuthung, dass das gricchische Jahr unter der macedonischen Herrschaft um die Herbstnachtgleiche anfing, als Uebergang zu dem nachmaligen Jahresanfang im Dezember, kann ich nun durch das von Sturz herausgegebene Etymologicum Gudianum col. 201 bestätigen: *ἡ κατὰ τὸν σεπτέμβριον μῆνα ἀρχὴ τοῦ ἐνιαυτοῦ.*

Die Orgien des Dionysos wurden alljährlich von den Frauen der Delphier am Parnasos gefeiert, und zu ihnen gesellten sich attische Frauen, Thyiaden genannt. Unterwegs führten die letztern Tänze auf, unter andern in der Stadt Panopeum, wesswegen Homer diese Stadt nach der Bemerkung des Pausanias (X, 4, 3) *Καλλίχορος* nennt. Sie schwärmten bis auf die Gipfel des hohen Berges [1]). Ich habe Th. I S. 237 von dem Verhältniss des Dionysos zu dem delphischen Apollon gehandelt, und trage hier eine delphische Fabel nach [2]), die uns in den Mittelpunkt dieses Cultus führt und seine Bedeutung enträthselt. »Das übrige Jahr nemlich sang man in Delphi bei den Opfern den Päan, mit Anfang des Winters aber den Dithyrambus, und man liess den Päan weg, und drei Monate lang rief man anstatt des Apollon den Dionysos an«. Jener war nach Lycien verreist und dieser, dessen Grab man zeigte, stellte demnach die Winterseite der Natur vor. Dionysos war in Delphi dem Osiris im Hades gleich. Er und Apollon zeigten ihren Verehrern die beiden Zustände der Natur, wie anderwärts Dionysos und Hades in zwei Personen im Verhältniss zu Persephone, oder Hermes ithyphallicus und chthonios in Verbindung mit ihr.

Unweit Elatea in Phocis hatte Athene *Κραναία*, in Waffenrüstung abgebildet, auf einer abschüssigen Anhöhe ihren Tempel. Ihr Beiname scheint von קֶרֶן (Horn, Berggipfel, Jes. 5, 1) herzukommen und so viel als *ἀκραία* zu bedeuten. Ihren Priester erwählte

---

[1]) Paus. X, 32, 7.

[2]) Plut. de ei apud Delph. c. 9.

man auf fünf Jahre aus den unmündigen Knaben, so dass vor den Jahren der Mannbarkeit sein Amt zu Ende war. Er wohnte mit den übrigen Dienern der Göttin in den Säulenhallen beim Tempel, und hatte eine vorschriftsmässige Lebensordnung mit Bädern und dergleichen zu beobachten[1]). — Zu Hyampolis, von den durch Kadmus aus Theben vertriebenen Hyantes gegründet und benannt, wurde besonders Artemis verehrt, deren Tempel des Jahrs nur zwei Mal geöffnet wurde. Das ihr geweihte Vieh blieb nach ihrem Glauben gesund und wurde fetter, als das andere[2]). — Zu Myonia in Lokri war ein Hain und Altar der milden Götter (*θεῶν μειλιχίων*); man opferte ihnen bei Nacht und verzehrte das Fleisch, ehe die Sonne aufging[3]). Wir kennen den Zeus *μειλίχιος* aus den Diasia von Athen (S. 58), und können aus einer Nachricht des Andriskus und Aglaosthenes[4]) schliessen, dass Dionysos gleichfalls dazu gezählt wurde. Die Naxier nannten ihn nemlich *μειλίχιος*, und machten ihm ein Gesicht von Feigenholz; wobei sie wohl nicht nur den milden Geschmack der Früchte dieses Baumes im Auge hatten, sondern hauptsächlich, weil ihr Erscheinen ein Vorbote des Frühlings ist, gleichwie in Athen die Anthesteria und Diasia Frühlingsfeste waren. — Zu Cirrha in Phocis befand sich in dem Tempel des Apollon, der Artemis und der Leto auch das Standbild der Adrastea[5]). Die Ableitung ihres Namens *Ἀδράστεια, Νέμεσις, ἣν οὐκ ἂν τις ἀποδράσειεν*, scheint der andern von dem Eigennamen Adrastus vorzuziehen zu seyn. Demetrius Skepsius setzt sie der Artemis, Andere, wie Antimachus, der Nemesis gleich[6]).

Aktia in Akarnanien hatte einen Apollotempel auf einem Hügel und alle zwei Jahre ein Apollofest, *Ἄκτια* genannt. An dessen Anfang opferten sie ein Rind und liessen die Fliegen dessen Blut aufsaugen, dass sie davon starben[7]). Am Fusse des Hügels wurde

---

[1]) Paus. X, 34, 7 f. [2]) Paus. X, 35, 7.

[3]) Paus. X, 38, 8.

[4]) Bei Athen. III, 14 p. 78 c.

[5]) Paus. X, 37, 8.

[6]) Harpocrat., Hesych. u. Suidas v. *Ἀδράστεια*. Vgl. Th. I S. 148. 281.

[7]) Heraklides v. d. Stiftung der Tempel bei Clem. Protrept. Aelian. Hist. An. XI, 8.

in einem Hain schon in alten Zeiten ein Agon gehalten[1]) und Kränze als Siegespreiss ausgetheilt. Als Augustus nach der Schlacht bei Actium nahe dabei die Stadt Nikopolis gründete, machte er die Actia als ein vierjähriges Festspiel glänzender; man wetteiferte daselbst in der Tonkunst, Gymnastik, zu Pferd und zu Schiff[2]). — In Thessalien gab es ein den Saturnalien ähnliches grosses Fest unter dem Namen *Πελώρια*, von der Pelasger Zeit her, dem Zeus und zugleich dem Andenken eines gewissen Pelorus gewidmet. An demselben richtete man Tische prächtig zu, bewirthete auch alle Fremde, befreite die Gefangenen, und die Herren bedienten dabei die Sklaven. Man verband mit dieser Feier das Gedächtniss der Trockenlegung der Gegend um Tempe, da in Folge von Erdbeben der Sumpf einen Ausfluss in das Bett des Peneus fand[3]). — Pylä oder Thermopylä hatte einen Tempel der daher benannten Demeter Pyläa[4]); ihr Fest hiess *Πύλαια*[5]), es traf wahrscheinlich mit der Versammlung der Pylagoren zusammen, denn diese opferten der Demeter[6]). — In Magnesia beging man dem Zeus *ἑταιρεῖος*, als dem Beschützer der Freundschaft, das Fest *Ἑταιρίδεια*, welches von Iason, als er die Argonauten versammelt hatte, gestiftet und noch später von den macedonischen Königen gefeiert wurde[7]). — Hesychius (s. v.) nennt ein macedonisches Fest *Περιπέτεια*, welches Sopingius, an den Monat der Macedonier *περίτιος* (Febr.) erinnernd, *Περίτεια* heissen möchte.

§. 78.

Feste in Euböa, Rhodos, Lesbos, Delos, Cypern, Kos und Ionien.

In Euböa zu Gerästus hatte Poseidon einen berühmten Tempel[8]) und ein Fest, *Γεραίστια* genannt. Man stiftete es ihm

---

[1]) Callimach. von d. Agonen bei Harpocr. u. Steph. B. v. *Ἄκτια*.

[2]) Strabo VII p. 501. Steph. B. v. *Ἀκτία*. Sueton. Octavio c. 18. Dio Cass. LI, 1.

[3]) Athen. XIV, 45 p. 639 f., welcher sich auf Batons Schrift über Thessalien beruft.

[4]) Erotianus.

[5]) Steph. B. v. *Πύλαι*.

[6]) Strabo IX p. 643.

[7]) Hegesander in d. Denkwürdigkeiten bei Athen. XIII, 31 p. 572 d.

[8]) Strabo X p. 685. Stephan. B. v. *Γεραιστός*.

wegen eines daselbst statt gehabten Sturmes[1]). Der Name mag mit dem des spartanischen Monates Gerastius (Anthesterion, s. S. 47) zusammenhängen. — Zu Amarynthus auf derselben Insel hatte Artemis eine hohe und ausgebreitete Verehrung und ein jährliches Fest Amarynthia, mit einem Wettlauf verbunden[2]), von dem Flecken Amarynthus benannt, welcher sieben Stadien von der Stadt Eretria entfernt war[3]). Unter dem örtlichen Beinamen der *Ἀμαρυσία* wurde sie selbst in dem attischen Gau Athmone verehrt, und ihr ein nicht minder glänzendes Fest, als in Euböa, unter dem Namen Amarysia gehalten[4]). — Die Rhodier opferten täglich der Athene Lindia und hielten Opfermahlzeiten in ihrem Tempel[5]). Auf derselben Insel hielt man ein Rebschneidefest unter dem Namen *Παγλαδία*, wahrscheinlich dem Dionysos zu Ehren[6]). Anderwärts hiess ebendasselbe *Κλαδευτηρία* und bei den Mesapiern *Βισβαία* von *βίσβη* (Rebmesser)[7]). Auf Rhodus gab es ein Fest Sminthea, worüber Philomnestus ein eigenes Buch *περὶ τῶν ἐν Ῥόδῳ Σμινθείων* geschrieben hatte[8]). Es war ohne Zweifel dem Mäusevertilger Apollon *σμινθεύς* zu Ehren, welcher in Ilium verehrt wurde[9]). Es wird noch in des Apollonius Lexicon Homericum erwähnt in *Σμινθεῦ· ἐν Ῥόδῳ, Σμινθία ἑορτή.* Als die Mäuse die Weinberge verdarben, sollen Apollon und Dionysos sie vertilgt haben. Die Rhodier verehrten den Hermes *ἐπιπολιαῖος*[10]). — Zu Mitylene auf Lesbos hatte Apollon mit dem Beinamen Maloeis ausserhalb der Stadt ein vom ganzen Volke gefeiertes Fest[11]). Sein Beiname wird von *Μῆλος*, dem Sohne der Manto, abgeleitet[12]). Allein nicht nur

---

[1]) Schol. Pind. Ol. XIII, 159. [2]) Schol. Pind. l. c.

[3]) Strabo X p. 687. Liv. XXXV, 38.

[4]) Paus. I, 31, 5. Hesych. v. *Ἀμαρύσια.*

[5]) Suidas v. *Ῥοδίων χρησμός.*

[6]) Hesych. s. v. Valesius und Alberti schlagen vor *Παγκλαδία* oder *Παγκλάδια* zu lesen.

[7]) Hesych. v. *βίσβην.* [8]) Athen. III, 6 p. 74 F.

[9]) Hom. Il. *α'*, 39. Vgl. Strab. XIII p. 919 c.

[10]) Gorgon bei Hesych. v. *ἐπιπολ.* [11]) Thucyd. III, 3.

[12]) Hellanikus Lesbica bei Stephan. B. v. *Μαλόεις.* Berkelius daselbst verwechselte beide Beinamen.

in Lesbos gab es einen Ort Maloeis und ein Vorgebirge Malea, sondern auch in Cilicien ein Mallos, wo Apollon Malloeis ein Orakel hatte, wovon unten. Im Heiligthum der Here hielten die lesbischen Frauen einen Wetteifer um die Schönheit, *Καλλιστεῖα* genannt; dergleichen auch in Tenedos vorkam[1]). So wetteiferten in Elis die Männer um die Schönheit; die Sieger erhielten Waffen und zogen mit ihren Freunden, mit Myrten bekränzt und mit Bändern geziert, in den Tempel der Athene, der sie die Waffen weihten[2]). — Delos mit seinem Apollotempel war im Alterthum ein berühmter religiöser und politischer Mittelpunkt der Cykladen. Ursprünglich waren nur zwölf Inseln in diesem Bunde, wie überhaupt die Bundesstaaten nach dieser Zahl sich richteten; später traten mehrere bei[3]), und auch die Athener und Ioner schlossen sich an und sandten Abgeordnete, Opfer und Chöre zum Feste, wie wir S. 73 ff. gesehen haben. Von der Zeit der Delia berichtet Dionysius Periegetes (v. 525 ff.), dass zu Anfang des Frühlings alle Cykladen dem Apollon Chöre hielten. Wenn es Clinton mit Recht rügt, dass Dodwell diese Stelle auf die Pythia bezog, um seine Ansicht von ihrer Feier im Frühling zu unterstützen, so hatten doch diese ihr Vorbild in den Delia. Die Delier opferten der Iris auf der Insel der Hekate gekochtes Weizenmehl mit Honig, Feigen und drei Nüsse[4]). — In Cypern hatte Aphrodite nach der Stiftung ihres Priesters, des Königs Kinyras, ihr Fest, von welchem ein Monat den Namen Aphrodisios führte[5]). Aus seinem Geschlechte waren ihre Priester, die Kinyriden[6]), und der Erzpriester, der die Feierlichkeit leitete, hiess Agetor[7]). Damit war eine geheime Weihe verbunden. Wenn jemand eingeweiht wurde, entrichtete er eine Münze und empfing zum Andenken Salzkörner (mit Anspielung auf der Göttin Geburt aus

---

[1]) Schol. Il. *ι'*, 128. Suidas v. *Καλλιστεῖα*. Antholog. VI, 8. Theophrast bei Athen. XIII, 90 p. 610 a.

[2]) Theophrast, Dionysius v. Leuktra und Myrsilus in den geschichtlichen Paradoxen bei Athen. XIII p. 609 f.

[3]) Strabo X p. 743 B. Nach Dionys. Per. v. 526 hatten die Cykladen daher den Namen, weil sie Delos umgaben.

[4]) Semus L. II der Delias bei Athen. XIV, 53 p. 645 b.

[5]) Porphyr. de abstin. II.

[6]) Schol. Pind. Pyth. II, 27.

[7]) Hesych. v. *ἀγήτωρ*.

dem Meere) und den Phallus[1]). An dem Feste der Aphrodite hielten alljährlich die Cyprier, Männer und Weiber aus mehreren Städten versammelt, von dem neuen Paphos 60 Stadien weit bis zum alten Paphos eine Procession[2]). Das Fest (*θυσία*), welches ihr in der alten cyprischen Stadt Amathus gefeiert wurde, hiess *Κάρπωσις*[3]). Sie und Adonis hatten hier gemeinschaftlich einen alten Tempel[4]). — Eine Festlichkeit in Salamis, Namens *Μοτοφαγία*, wird erwähnt[5]). — Am Herefeste in Kos durfte sich kein Sklave beim Mahle blicken lassen[6]).

Ionien hatte gleichfalls viel Denkwürdiges im Cultus. Von den Artemisfesten haben wir schon S. 119 f. gehandelt, und von dem Bundesfeste des Poseidon wird unten die Rede seyn. Pausanias (VII, 5, 4) zeichnet als besonders sehenswürdig aus den Tempel der Ephesia wegen seiner Grösse und seines übrigen Reichthums (Demokritus von Ephesus hatte eine Monographie *περὶ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ ναοῦ* geschrieben)[7]); sodann die Tempel des Apollon in Branchiden im milesischen Gebiete und in Klaros bei Kolophon. Der Heretempel in Samos[8]) und der Athenetempel in Phokäa seyen von den Persern verbrannt worden, aber auch ihre Trümmer für den Beschauer ein Wunder. In Priene sey ein Tempel der Athene, merkwürdig wegen ihres Bildnisses, das den ältesten attischen unähnlich, und wenn je ein anderes, genau ägyptisch sey. Ein alter Heraklestempel sey in Erythrä. Es war aber nicht der thebanische Heros, sondern der phönicische Gott, den wir §. 86 auch in Olympia treffen werden. Auf einem Holzfloss schiffte der Gott, sagt Pausanias, an das Vorgebirg Mesate. Die Frauen von Erythrä, besonders die thracischen Mägde, schnitten ihre Haare ab, woraus man ein Seil drehte,

---

[1]) Clem. Protrept. Arnobius V. Firmicus de errore prof. relig.

[2]) Strabo XIV p. 1002 C.

[3]) Hesychius s. v. [4]) Pausan. IX, 41, 2.

[5]) Hesych. und Suidas s. v.

[6]) Phylarchus u. Makareus bei Athen XIV, 44 p. 639 d.

[7]) Athen. XII, 29 p. 525 c.

[8]) Menodotus v. Samus hatte *περὶ τῶν κατὰ τὸ ἱερὸν τῆς Σαμίας Ἥρας* geschrieben, unter anderm, dass die der Here heiligen Pfaue auf der Insel einheimisch seyen: Athen. XIV, 70 p. 655 a.

und damit zog man den Floss an die Stadt. Auch Athene Polias hatte darin einen Tempel, ihr Schnitzbild war kolossal, auf dem Throne sitzend, in der einen Hand hatte sie den Spinnrocken, in der andern die Spindel, auf dem Kopfe den Polus (Himmelskugel)[1], und vor dem Eingang standen die Chariten und Horen. Bei Smyrna war auf einem Berge an einer Quelle der Tempel der Nemeses. Man verehrte deren zwei[2]; die eine ist vielleicht Aedos, die man sonst in Verbindung mit Nemesis setzt[3]. Sie erscheinen beide auf einer Münze von Smyrna, von zwei Greifen gezogen, die eine ist die Wagenlenkerin[4]. Die Smyrnäer, sagt Pausanias, geben ihnen die Nacht zur Mutter (wie Hesiod), die Athener der Göttin von Rhamnus den Okeanos zum Vater. Ueber ihren goldenen Bildsäulen in Smyrna waren die Chariten angebracht[5] — die göttliche Gerechtigkeit durch Gnade gemildert. In Samos hatte man eine Athene *ἐργάτις*, in Chios einen Apollon *φαναῖος* (Hesych. s. vv.). — Die Verehrung der Nymphen ging von Athen nach Ionien über. Nikander in den Georgika[6] führt *Νύμφαι Ἰάδες* oder *Ἰωνιάδες* an. – Noch werden Apollofeste von geringerer Erheblichkeit, deren Oertlichkeit unbekannt ist, erwähnt, als: *Ἐπιθριδάκια* und *Θριώ*.[7] Das erste ist von *θρίδαξ* (Lattich) und das zweite von *θριαί*, *αἱ μαντικαὶ ψῆφοι*[8], abgeleitet. Ein Fest des Enyalios *Ἐνηλίαξις* bei Hesych. (s. v.); das Fest feiern heisst bei ihm *ἐνηλίζειν*. Meursius und Kuster möchten *Ἐνναλίαξις* schreiben, was die alphabetische Folge nicht gestattet.

2. Heroenfeste.

Einen ausgebreiteten Heroendienst finden wir in Griechenland, wodurch die Nachwelt den verdienten Altvordern Dank und Ehrfurcht

---

[1]) Ich kann die Aenderung *πῖλον* statt *πόλον* bei Schubart und Walz nach Heyne und Creuzer nicht gutheissen. Athene ist hier als allgemeine Naturgöttin aufgefasst, und da ist der Pol, den auch andere Gottheiten auf dem Haupte haben, bezeichnender, als der Hut.

[2]) Pausan. VII, 5, 3 mit der Verbesseruug des Siebelis, welche Bekker, Schubart und Walz aufgenommen haben, indem sie *δύω* statt *θεῶν* schreiben.

[3]) Vgl. Th. I S. 149.

[4]) Abgedruckt bei Creuzer Bilderb. z. Symb. 2te Ausg. T. IV n. 5.

[5]) Pausan. IX, 35, 6.

[6]) Bei Athen. XV, 31 p. 683 a.

[7]) Hesych. s. v.

[8]) Etym. M. u. Suidas v. *θριαί*.

zollte, oder ein an ihnen begangenes Unrecht abzutragen und zu sühnen suchte. Im genauern Sprachgebrauch nannte man ihr Heiligthum σηκός, und die Feuerstelle war der geeignete Ort für ihre Opfer[1]). Als die Messenier durch Epaminondas in ihr Land zurückgeführt wurden, opferten sie vor allen Dingen dem Zeus Ithomata und den Dioskuren, ihre Priester den grossen Göttinnen und dem Kaukon, der sie einst ihre Weihen gelehrt hatte, sie riefen überhaupt ihre Heroen und Stammhelden an, zurückzukehren und bei ihnen zu wohnen, und die folgenden Tage fingen sie an, unter Flötenbegleitung die Mauern, Häuser und Tempel der Stadt Messene zu bauen[2]). Die Götter und die alten Väter sollten segnend in der Mitte ihrer Kinder seyn und von diesen fortwährend geehrt werden. Die vielen Heroa in Griechenland sind zugleich Denkzeichen seiner Urgeschichte, und wenn unsere neuern Kritiker die mythischen Namen der Vorzeit in Etymologien und Hirngespinste auflösen möchten, so ist ihnen mit Recht entgegen zu halten, dass man an abstrakte Gedanken keinen Cultus verschwendet.

Wie man den Geburtstag der Lebenden zu feiern pflegte, so auch brachten die Ueberlebenden an diesem Tage den Verstorbenen die Huldigungen der Ehrfurcht und Liebe dar; sie feierten nicht den Tag, an dem sie von der Welt schieden, sondern den, welcher sie der Welt brachte. Also begingen die Platoniker am sechsten Thargelion den Geburtstag des Sokrates, am siebenten des Platon[3]). Daher erklärt Pollux (III, 19, 102)[4]) γενέσια durch νεκύσια, und ebenso Hesychius (v. γενέσια), der es ein Trauerfest bei den Athenern nennt, an welchem man der Erde opfere. Dadurch wurde der Grammatiker Ammonius (de differ. voc.) verleitet, γενέσια für den Todestag zu nehmen; anstatt es für den Geburtstag für Todte zu erklären. Die Alten gebrauchten ohne Unterschied γενέθλια und γενέσια für den Geburtstag von Lebenden und Verstorbenen, und beobachteten nicht die Regel des Ammonius, welcher γενέσια für die Todten einschränken und uneigentlich von den Lebenden gesagt wissen will. Die Tage, an denen man die Todtenopfer verrichtete, waren ἀποφράδες ἡμέραι[5]). Man hielt den Verstorbenen am dreissigsten

---

[1]) Pollux I, 6. 8. [2]) Pausan. IV, 27, 6 f.

[3]) Plut. Symp. VIII, 1. Proclus in Plat. de republ.

[4]) Vgl. Bekker. Anecd. p. 231. [5]) Suidas s. v. u. das. Bernhardy.

Tage nach ihrem Tode eine Gedächtnissfeier[1]). Es gab auch ein allgemeines Allerseelenfest zu Athen am fünften Boedromion (3. Septbr.), und die an verschiedenen Orten verschiedenen Namen dafür sind *γενέσια*, *νεμέσια*, *νεκύσια*, *νεκυία*, *θανατούσια*[2]). Den Kriegern zu Ehren, welche zur See oder im Felde den Tod gefunden hatten, und welche im äussern Keramikus unweit der Akademie beerdigt zu werden pflegten, hielt man zu Athen alljährliche Leichenspiele (*ἐπιτάφιον ἀγῶνα*) nach Anordnung des Polemarchen. Ihre Namen wurden auf ihren Gräbern auf Säulen geschrieben, und sie wurden durch Grabreden geehrt[3]). — Die griechischen Staaten liebten an die Spitze ihres Stammbaums den Zeus als obersten Anax zu setzen und sich selbst so als göttlichen Geschlechts zu bezeichnen. So war Korinthus sein Sohn[4]), Lakedämon des Zeus und der Taygete, von welcher der Berg den Namen empfing[5]), Aëthlius, der erste König von Elis, des Zeus und der Protogeneia, der Tochter des Deukalion[6]), Arkas, von dem die Arkader den Namen hatten, Sohn desselben Gottes und der Kallisto, der Tochter des Lykaon[7]), Dodonos, Sohn des Zeus und der Europa[8]), Gerästos, Tänaros[9]), Aeolos[10]) (nicht nur des Hellen), Söhne des Zeus; ebenso die Herakliden und Tyndariden.

§. 79.

Heroenfeste zu Athen.

Zu Athen hatten die Altväter, im Allgemeinen Tritopatores oder Anakes oder Dioskoren genannt, deren Namen wir oben ausfindig gemacht haben, nemlich Triptolemus und Eubulus in Verbindung mit Dionysos, ihren Tempel Anakeon und ihr Fest

---

[1]) Harpocrat. u. Suidas v. *τριακάς*.

[2]) Demosth. c. Spudiam. Harpocrat. u. Moschopulus v. *νεμέσεια* u. *νεκύσια*. Suidas: *Νεμέσια ἡ ἐπὶ τοῖς νεκροῖς γινομένη πανήγυρις, ἐπεὶ ἡ Νέμεσις ἐπὶ τῶν νεκρῶν τέτακται*. Derselbe v. *νεκυία*. Lucian. ver. histor. II. Philochorus u. Solon bei Bekker. anecd. p. 86. Hermann gottesd. Alt. S. 240 Not. 11.

[3]) Pollux VIII, 9, 91. Paus. I, 29, 4 Philostr. vit. Sophist. I, 30. Harpocrat. u. Suid. v. *Κεραμεικός*.

[4]) Pausan. II, 1, 1. [5]) Pausan. III, 1, 2.

[6]) Pausan. V, 1, 3. [7]) Pausan. VIII, 3, 6. 4, 1.

[8]) Steph. B. v. *Δωδώνη* u. fragm. de Dodone p. 743.

[9]) Steph. B. s. vv. [10]) Eur. Ion. v 63.

Ἀνάκεια[1]). Wie sie ihrer drei waren, so bestand auch ihr Opfer aus dreierlei Thieren, welches man τριττὺν θυσίαν nannte[2]). Und in der That schickten sich die suovetaurilia für dieselben, da Triptolemus ein Rinderhirte und Eubulus ein Schweinhirte war. In der schönen Elegie des Ion von Chius auf den Dionysos[3]) wird die Gabe des Weins in den Versammlungen der Panhellenen und in den Festmahlen (θαλίαι) der Anakten gerühmt. Nach Philochorus waren die Tritopatores die Ersten von Allen, und daher Kinder der Sonne und des Mondes, oder des Himmels und der Erde. Die ältesten waren Kottos, Briareos und Gyges[4]), eine Nachricht, die trefflich zur Bestätigung der Th. I S. 68 f. gegebenen Deutung von diesen als den ältesten Stammvätern Europas dient. Wir haben Th. I S. 261 f. bemerkt, wie und warum die Spartaner Kastor und Polydeukes zugleich im Anakeon verehrt wurden. Man sah sie im Tempel der Dioskuren stehend und ihre Söhne zu Pferde sitzend[5]). Auf sie mag sich der Name des Opfers für die Dioskuren ξενισμός[6]) beziehen, indem sie als Gäste zu den einheimischen Vätern aufgenommen wurden. Ein Gesetz auf einer Säule im Anakeon verordnete, dass von zwei auserlesenen Rindern ein Drittheil zum Wettkampf verwendet, ein Drittheil dem Priester und das andere Drittel den Parasiten gehören solle[7]); woraus wir zugleich von einem Wettspiel Kenntniss erhalten, welches an dem Feste gehalten wurde. Die Parasiten waren zur Empfangnahme des zum Cultus bestimmten Getreides aufgestellt[8]). — Im Hafen Phalerus befanden sich Altäre mit der Aufschrift θεῶν ἀγνώστων[9]), welche Paulus in seiner zu Athen gehaltenen Rede anzieht[10]), und die sich vielleicht auf die geheim gehaltenen Kabiren bezogen[11]). Ein Altar mit der gleichen Inschrift war auch zu Olympia in Elis[12]).

---

[1]) Pollux 1, 37. Hesych. v. ἀνακείοις.

[2]) Etymol. M. s. v., wo Kallimach. u. Ister angeführt werden.

[3]) Bei Athen. X, 68 p. 447.

[4]) Etymol. M. u. Suidas v. Τριτοπάτορες.

[5]) Paus. I, 18, 1.

[6]) Schol. Pind. Ol. III, 72.

[7]) Athen. VI, 27 p. 235 b.

[8]) Hesych. v. παράσιτοι.

[9]) Paus. I, 1, 4. Philostr. VI, 2.

[10]) Apostgesch. 17, 23.

[11]) Vgl. Th. I S. 266.

[12]) Paus. V, 14, 8.

Dem Demophon, Sohne des Keleos, zu Ehren wurde in dem attischen Gau Eleusis ein Fest unter dem Namen *βαλλητύς* gehalten (s. unten). Dessen Eltern Keleos und Metanira genossen göttliche Ehre zu Athen[1]). — Agraulos, Tochter des Cekrops, die erste Priesterin der Athene, hatte oberhalb des Anakeon zu Athen ein Heiligthum[2]). Man feierte ihr und ihrer Schwester Pandrosos zu Ehren ein Fest und geheime Weihen[3]), welche aber nach Plutarch (v. Alcib. c. 34) der Göttin selbst galten, und von den Praxiergiden am 25. Thargelion an den Plynterien verrichtet wurden. Man opferte der Athene eine Kuh und der Pandrosos ein Schaf, was man *ἐπίβοιον* nannte[4]). Wegen der bekannten Gleichstellung der Gottheit und ihrer Priesterin gab es eine Athene Aglauros[5]), und mit dem Tempel der Athene Polias stand der der Pandrosos in Verbindung[6]). Pandrosos allein unter den Schwestern war bei dem Oeffnen der anvertrauten Kiste unschuldig[7]). Sie scheint auch als Geberin des Thaus, wie ihr Name anzeigt, angerufen worden zu seyn. Wenigstens erwiesen die Athener der Pandrosos zugleich mit der Frühlingshore Thallo Ehre[8]). Das lange Gewand der Priesterin der Pandrosos nannte man *ποδώνυχον* oder *ποδώνυμος*[9]). Die Athener feierten ein Fest Kallynteria[10]), und zwar nach Photius am 19. Thargelion, der Agraulos zu Ehren, weil sie die Götter zuerst bekleidet habe. Den Tag darauf waren die kleinen Panathenäen im Piräeus. Wenn wir lesen[11]), dass die Nomophylakes, die bei den

---

1) Athenagoras Apologia.

2) Herod. VIII, 53 u. das. Wesseling. Paus. I, 18, 2.

3) Athenagor. Legat. c. 1.

4) Philochorus L. II u. Staphylus *ἐν πρώτῃ τῶν περὶ Ἀθηνῶν* bei Harpocrat. s. v. Etym. M. u. Suidas v. *ἐπίβοιον* nennen statt Pandrosos unrichtig Pandora. 5) Harpocrat. u. Suidas v. *Ἄγλαυρος*.

6) Dass beide sehr befreundet waren, drückt ein Skolion bei Athen. XV, 50 p. 694 d aus.

7) Paus. I, 18, 2. 27, 2. S. Th. I S. 276.

8) Paus. IX, 35, 2. Vgl. Steph. B. v. *Ἀγραυλή . . . τρεῖς δὲ ἦσαν ἀπὸ τῶν αὐξόντων τοὺς καρποὺς ὠνομασμέναι, Πάνδροσος, Ἔρση, Ἄγραυλος.* 9) Pollux X, 191. Hesych. v. *ποδώνυμος*.

10) Etymol. M. s. v.

11) Suidas v. *νομοφύλακες* Vol. IV col. 1273.

Schauspielen auf Sesseln den neun Archonten gegenüber sassen, »die Procession der Pallas besorgten, wann man ihr Bildniss an das Meer trug«, so sind hier wohl die Plynterien, die mit einer Procession verbunden waren (S. 66), gemeint, und diese bezogen sich hiernach nicht allein auf ihr Gewand, sondern auch auf das Bild. In Cypern opferte man der Agraulos bis auf die Zeiten des Diomedes im Monat Aphrodisios einen Menschen[1]).

Erechtheus oder Erichthonius hatte auf der Burg sein Ἐρέχθειον, worin zu Anfang jedes Monats geopfert wurde (s. S. 25). Vor dem Eingang hatte Zeus ὕπατος einen Altar, worauf man weder Thiere noch Wein darbrachte, sondern Kuchen (πέμματα); darinnen standen die Altäre des Poseidon, worauf man auch dem Erechtheus zufolge eines Orakels opferte (daher die Gleichsetzung beider), des Heroen Butes und ein dritter des Hephästos. In einem andern Theil des Gebäudes ist das Salzwasser in einem Brunnen, als Denkmal des Streites Poseidons mit Athene um das Land[2]). Jener gemeinschaftliche Altar ist der Grund, dass man von einem Ἐρεχθεὺς Ποσειδῶν redete[3]), und dass sogar Lykophron (v. 158), um seine Gelehrsamkeit zur Schau zu tragen, den Poseidon geradezu Erechtheus nennt. Wie hier zugleich das Verhältniss des Erechtheus zu seinem Vater Hephästos einen Ausdruck fand, also war auch im Parthenon zu den Füssen der Athene (s. Th. I S. 165) ein Drache abgebildet, und die Deutung des Pausanias (I, 24, 7) scheint mir vollkommen richtig zu seyn: »er möge wohl Erichthonius seyn«; zumal da man am Fussgestell des Standbildes die Entstehung der Pandora gebildet sah. Der erste Mann[4]) und das erste Weib waren hier gewissermassen neben einander zu den Füssen der schöpferischen Gottheit. Denn bekanntlich waren wie bei Erichthonius, so bei Pandora Hephästos und Athene betheiligt: jener bildete sie als das erste Weib aus Erde, und diese stattete sie mit Gewand, Schleier und Kränzen aus[5]).

Dem attischen König Pandion, von welchem auch ein Stamm seinen Namen hat, war, wie ich vermuthe, das attische Fest Πάνδια gewidmet, wiewohl die Alten selbst über seine Bestimmung nicht

---

[1]) Porphyr. de abstin. L. II. Cyrill. c. Julian. L. IV.

[2]) Pausan. I, 26, 5.

[3]) Hesych. v. Ἐρεχθεύς. Athenagor. Legat. p. Christ. c. 1.

[4]) S. Th. I S. 249.

[5]) Hes. Theog. 570 ff.

ganz einig sind. Pollux (I, 1, 37) und Theodoret (Graec. Affect. L. VII) gaben es für ein Zeusfest aus; nach Ulpianus (zu Demosth. or. adv. Midiam) halten es Einige für ein Fest des Zeus, Andere für ein Fest des Mondes; das Etymol. M. (v. *Πάνδεια*) [1]) leitet es *ἀπὸ Πανδείας τῆς Σελήνης ἢ ἀπὸ Πανδίονος* ab. Corsini (F. A. II p. 362) tadelt den Uebersetzer bei Gronovius: „Pandia, Tochter der Selene", und meint, es sey Selene selbst unter dem Namen Pandia zu verstehen. Ich glaube dagegen, dass die letzte recht verstandene Stelle zur richtigen Erklärung des Festes behülflich ist, wenn wir die Stelle Hom. h. XXXII, 15 zu Hülfe nehmen, dass Pandia die schöne unsterbliche Tochter des Zeus und der Selene sey. Somit haben Alle Recht, die ein und dasselbe Fest dem Zeus, dem Mond und der Pandia zueignen; die letzte aber scheint mir eine Personifikation der attischen *φυλὴ Πανδιονίς* zu seyn, worin von Alters her der Mondcultus einheimisch seyn mochte, so dass sie für eine Tochter des Zeus *φράτριος* und der Selene gelten konnte. In diesem Fall war aber auch das Andenken an den gleichnamigen Heros Pandion nicht ausgeschlossen, welcher sowohl unter den Heroen der Stämme in der Nähe des Tholos, als auch auf der Burg seine Bildsäule [2]) und sein *ἡρῷον* in Megara [3]) hatte, und in sehr naher Beziehung zu dem Dionysosdienst stand [4]). Die Pandia aber wurden unmittelbar nach den (städtischen) Dionysien, also im Monate Elaphebolion, gefeiert [5]). Nur in dieser Gedankenverbindung lässt sich nach meiner Ansicht die eheliche Gemeinschaft des Zeus und der Selene befriedigend erklären. – Der Gau Diomea, welcher von einem dasigen Gymnasium auch Kynosarges hiess [6]), hatte gleichfalls sein Heroenfest *Διόμεια* mit Rücksicht sowohl auf den ersten Stammfürsten Diomos, als auch auf Herakles, dessen Liebling er war, und welcher in dem Gau seinen Tempel hatte, worin Altäre des Herakles, der Hebe, der Alkmene und des Iolaus befindlich waren [7]). Delon [8])

---

[1]) Vgl. Harpocration u. Hesych. s. v. Phot. p. 376.

[2]) Paus. I, 5, 1. 4. [3]) Paus. I, 41, 6.

[4]) Th. I S. 173. [5]) Demosth. in Mid. p. 386.

[6]) Stephan. Byz. v. *Κυνόσαργες*.

[7]) Paus. I, 19, 3. Steph. B. v. *Διόμεια*. [8]) Schol. Aristoph. Ran. 651: *φησὶ Δηλῶν, ὅτι Δίομος Ἡρακλῆς ἐγένετο.*

setzt sogar Diomos und Herakles gleich. Daher kommt es, dass das Etymol. M. (v. *Δίομος*) das Fest von dem Heros Diomos ableitet, und gleichwohl Aristophanes (Frösche v. 651) dasselbe *Ἡράκλεια τὰν Διομείοις* nennt[1]), und es so zugleich von den Herakleen in andern attischen Gauen, als Marathon und Melite, unterscheidet. Wenn nach Eustathius (zu Il. *δ'*) das Fest dem Zeus Diomos gewidmet war, so ist hier Zeus der oberste König aller Gauen, und es ist so viel, als wenn die Pandia ein Zeusfest heissen. In diesem Herakleon hatten 60 Possenreisser ihre regelmässigen Zusammenkünfte[2]). — Der Gau Hekale hatte sein Fest *Ἑκαλήσια*, an dem man gleichfalls dem Zeus Hekaleios opferte, des Heroen Theseus und der Hekale gedachte. Diese soll den Heroen bei sich aufgenommen und dem Zeus Gelübde gethan haben, als er gegen den marathonischen Stier auszog[3]). – Ein altes Fest Paralia war, wie Meursius vermuthet, dem attischen Heros Paralus gewidmet[4]).

Dem Prometheus hielt man zu Athen an den *Προμήθεια* einen Fackelwettlauf, so wie an den Panathenäen und Hephästeen (s. S. 107). Wollte man damit andeuten, dass die Menschen ihm das Feuer verdanken? Ich erlaube mir eine Vermuthung über den Ursprung dieser Fabel mitzutheilen, worauf ich durch den Umstand gekommen bin, dass man die Priester, welche das Feuer auf den Altären anzündeten, *πυρφόρους* nannte[5]). Nun hiess aber auch Prometheus *πυρφόρος*, und mit dem Opferdienst wird sein angeblicher Feuerraub in Verbindung gesetzt. Er war vielleicht der erste *πυρφόρος*, welcher die Griechen anstatt der unblutigen Opfergaben ein Feuer auf dem Altar anzünden lehrte; woraus dann die Phantasie der Dichter einen Feuerräuber und Feuerbringer gemacht hat. – Am ersten Anthesterion (29. Januar) hielt man die Hydrophoria, ein Todten- und Trauerfest zum Gedächtniss der in der Wasserfluth Umgekommenen[6]). Dahin gehört vielleicht, was wir bei Pausanias

---

[1]) Vgl. Athen. VI, 76 p. 269 a. Harpocrat. p. 139.

[2]) Athen. XIV, 3 p. 614 d.

[3]) Plut. v. Thes. c. 14. Stephan. B. u. Etym. M. v. *Ἑκάλη*.

[4]) Eustath. ad Od. *δ'*. [5]) Suidas v. *πυρφόρος*.

[6]) Apollonius bei Hesych., Suidas, Apostolius und Etymol. M. v. *ὑδροφόρια*. Plut. in Sulla c. 14.

(1, 18, 7) lesen, dass in dem Heiligthum der Ge Olympia eine ellenweite Oeffnung im Boden sey, worein das Wasser nach der Fluth des Deukalion abgeflossen sey, und darein werfe man alljährlich Weizenmehl mit Honig vermischt. — Androgeos, Sohn des Minos, hatte unter dem Namen Eurygyes Leichenspiele im Kerameikus zu Athen[1]), auch einen Altar mit der Aufschrift ἥρωος im Hafen Phalerus[2]). Er hatte die Panathenäen besucht und wollte zu einem andern Feste nach Theben reisen, wurde aber bei dem attischen Gau Oenoe auf Befehl des Königs Aegeus ermordet. Desswegen durch Strafgerichte heimgesucht, wurden die Athener von dem Orakel Apollons aufgefordert, den Minos zu sühnen; was nach der parischen Chronik 519 Jahre vor der Olympiadenrechnung geschah[3]).

Die Gebeine des Theseus brachte Cimon Ol. 77, 4 auf das Geheiss des Orakels bei einer Hungersnoth von dem Eilande Skyros nach Athen, wo sie mitten in der Stadt beigesetzt und dem Heros ein Tempel errichtet wurde, welcher, sowie das Heiligthum der Erinyen, eine Freistätte für Sklaven und alle Bedrängte war[4]). Darin war der Kampf der Athener mit den Amazonen, und der der Centauren und Lapithen abgemalt, und man fabelte, Theseus sey von Herakles aus den Fesseln des Hades zurückgeführt worden[5]). Am achten Pyanepsion (6. October), als an welchem Tage er mit den Jünglingen von Kreta zurückkehrte, wurde sein Jahresfest Θήσεια mit Gepränge und Gastmahlen gefeiert[6]), und daran ein Wettkampf veranstaltet[7]). Wie am 7ten Pyanepsion dem Apollon die Pyanepsia gefeiert wurden, und jeder siebente Monatstag diesem Gott heilig war, so wurde jeden achten Monatstag, wie des Poseidon, so auch des Theseus gedacht (s. S. 26), aus welchem Grunde er wohl für Poseidons Sohn ausgegeben wurde. Den Tag vor seinem Jahresfeste opferte man seinem Lehrer, Namens Konnidas, einen Widder[8]). Denen, die das Schiff des Theseus nach Kreta leiteten, Nausitheus und Phäakes, wurde das Fest Κυβερνήσια gefeiert[9]). — Am 6.

---

[1]) Melesagoras bei Hesych. v. ἐπ' Ἐυρυγύῃ ἀγών.

[2]) Paus. I, 1, 4. [3]) Diodor. IV, 60. Corsini F. A. II p. 305.

[4]) Philochor. bei Etymol. M. u. Suidas v. Θήσειον.

[5]) Paus. I, 17.

[6]) Plut. in Theseo c. 36. Schol. Aristoph. Pluto. Hesych. v. Θησεῖα. Suid. v. Θησείοισιν. [7]) Gellius XV, 20. [8]) Plut. Thes. c. 4.

[9]) Philochorus bei Plut. Thes. c. 17.

Munychion, an welchem Tage sie zur See gingen, machten alljährlich Mädchen noch zu Plutarch's (Thes. 18) Zeit einen Bittgang in das Delphinion. Auch Aegeus, Vater des Theseus, hatte sein ἡρῷον in Athen[1]). — Corsini (F. A. II p. 342) setzt die Thesea nach Potter auf den 8. Hekatombäon gegen das ausdrückliche Zeugniss Plutarchs (Thes. 36), dass die Athener dem Theseus am 8. Pyanepsion ein grosses Fest (θυσίαν) feiern, als an welchem Tage er mit den Jünglingen von Kreta zurückgekehrt sey. Nun hatte er freilich c. 22 gemeldet, er sey am 7. Pyanepsion von Kreta zurückgekehrt; allein da an diesem Tage dem Apollon die Pyanepsia und die von Theseus gestifteten Oschophoria gefeiert wurden, so war es natürlich, dass man der Rückkehr des Heroen am Tage darnach gedachte, und gleichwohl setzt Plutarch den 8. Pyanepsion mit Recht in Verbindung mit dem Tage seiner Rückkehr. Warum verfällt denn der besonnene Corsini auf den 8. Hekatombäon? Weil Plutarch c. 36 sagt: Theseus werde an jedem achten Monatstage verehrt, und zwar entweder, weil er am 8. Hekatombäon zum ersten Mal von Trözen nach Athen gekommen ist, wie Diodor der Perieget meldet, oder weil er von Poseidon, welchen man an jedem achten Monatstag verehrt, abstammen soll. Aus dieser Stelle folgt aber keineswegs eine sonderliche Festfeier am 8. Hekatombäon. — Erigone, Tochter des Aegisthus und der Klytämnestra, kam mit ihrem Grossvater Tyndareos, ihren Halbbruder Orestes verfolgend, nach Athen und klagte ihn beim Areopagus des Muttermordes an. Als er aber frei gesprochen worden, erhenkte sie sich im Verdruss und flehte, dass die attischen Töchter denselben Tod erleiden möchten. Als nun mehrere attische Jungfrauen nach einander sich erhenkten, so rieth der befragte Apollon, die Erigone zu sühnen. Von nun an wurde ein Fest angeordnet unter dem Namen Ἀλῆτις (die Irrende), wie auch sowohl Erigone, als der dabei stattfindende Gesang genannt wurde, oder Αἰώρα (das Hängen), oder Εὐδείπνον (Todtenopfer)[2]). Die Frauen sangen dabei leicht-

---

[1]) Paus. I, 22, 6.

[2]) Etym. M. v. Ἀλῆτις. Hesych. v. Αἰώρα. (Dieser nennt es ein Fest zu Athen für Klytemnestra und Aegisthus, oder nach Andern für Erigone Aletis, Tochter des Ikarus). Paus. Lex. Att. bei Eustath. ad Il. γ'. Hesych. v. Εὐδείπνοις und Ἀλῆτις. Hygin. Astron. II, 4. Nach Steph. B. v. Ἰκαρία und Phavorin. v. Αἰώρα war der Vater der Erigone Ikarius.

fertige Lieder des Theodorus von Kolophon[1]). — Toxaris, ein in Athen seine Kunst treibender und daselbst verstorbener Arzt aus Scythien, überkam bald nach seinem Tode die Ehre eines jährlichen Todtenopfers, indem an seinem Grabe ein weisses Pferd geschlachtet wurde. Der Heroenname, der ihm beigelegt wurde, war der fremde Arzt (*ξένος ἰατρός*)[2]). — Aias hatte in seiner Heimath Salamis sein Todtenfest, *Αἰάντια* genannt[3]); desgleichen zu Athen, wo ein Stamm von ihm *Αἰαντίς* hiess, wo man ihm ein Lager (*κλίνην*) mit voller Waffenrüstung zubereitete[4]). Auch zu Opus in Lokri gab es *Αἰάντεια*[5]). — Aeakus hatte in dem glänzendsten Theile der Stadt Aegina auf der gleichnamigen Insel, seinem Vaterlande, einen von den Griechen gemeinschaftlich erbauten Tempel mit einer viereckigen Mauer von weissem Marmor; denn der delphische Gott hatte bei einer austrocknenden Hitze ihn bezeichnet, dass er Fürbitte einlegen solle. Er betete auf das Ansuchen der hellenischen Abgeordneten zu dem panhellenischen Zeus, und es regnete[6]). Aeakus soll diesem Zeus auf einem nach ihm benannten Berge in Aegina einen Tempel errichtet haben[7]), und dem Heros zu Ehren wurden Wettspiele auf Aegina (*Αἰάκεια*) gehalten. Der Sieger in denselben empfing einen grünen Kranz, den er in den Vorhallen des *Αἰάκειον* aufhing[8]). In Athen hatte Aeakus gleichfalls sein Heiligthum[9]). — Plutarch (adv. Colot.) und Hesychius (s. v.) erwähnen ein Fest *Φωσφορία*, wobei Lichtträger (*φωσφόροι*) geschäftig waren, und in einer attischen Inschrift[10]) kommt ein *ἱερεὺς Φωσφ(όρου)* vor. Corsini (F. A. II p. 310) hält dafür, man habe zur Zeit Plutarchs mit

---

[1]) Aristoteles bei Athen. XIV, 10 p. 618 e, wo das Fest *Ἑώραι* genannt wird. Pollux IV, 7. Man schaukelte sich an ausgespannten Seilen, was die Römer oscilla nannten: d. Ausl. z. Hesych. v. *Αἰώρα*.

[2]) Lucian. in Scytha. Hesych. v. *ἰατρός*.

[3]) Hesych. s. v. [4]) Schol. Pind. Nem. II, 19.

[5]) Schol. Pind. Ol. IX, 166.

[6]) Isocrat. in Euagora. Paus. I, 44, 9. II, 29, 8.

[7]) Paus. II, 30, 4.

[8]) Pind. Nem. V, 19 u. das. Schol.

[9]) Hesych. v. *Διακόντιον*.

[10]) Bei Spon. in Att. popul. artic. 42. Corsini F. A. II p. 209.

diesem gemeinschaftlichen Namen die Hephästeen, Panathenäen und Prometheen begriffen; nach einer frühern (das. p. 151 sq.) und wohl richtigern Aeusserung desselben Gelehrten aber nannte man den Antinous, den Liebling des Kaisers Hadrian, in einem Marmor einen liebenswürdigen guten Gott Phosphorus, und Corsini findet es selbst wahrscheinlich, dass man ihm als solchem unter andern Städten in Athen einen Priester ernannt und jenes Fest gefeiert habe. Plutarch aber lebte gerade in dieser Zeit. Der Kaiser stiftete dem Antinous auch in Mantinea einen Tempel, eine Jahresfeier und einen vierjährigen Agon, und Pausanias (VIII, 9, 7) bemerkt, man erweise ihm auch anderwärts Ehre.

§. 80.

Heroenfeste zu Megara, Korinth, Sicyon, Argolis, Trözen, Lakonien, Messenien, Elis, Arkadien und Macedonien.

Zu Megara hatte Alkathous, Sohn des Pelops, der sich durch Erlegung eines Löwen verdient gemacht und sein Heroon hatte[1]), Kampfspiele, Ἀλκάθοια[2]). Ebendaselbst hatte Diokles seine Leichenspiele, Διόκλεια[3]); Tereus, Gemahl der Prokne, ein jährliches Todtenopfer an seinem Grabhügel[4]). Melampus, Sohn des Amythaon, hatte im Gebiete der Megarenser einen Tempel und ein Jahresfest[5]). — Zu Korinth stiftete der König Sisyphus seines Bruders Athamas Frau Ino oder Leukothea und deren Sohne Melikertes oder Palämon, welche sich in's Meer gestürzt hatten, ein jährliches Leichenopfer und die isthmischen Kampfspiele[6]). Derselben Ino wurde zu Megara ein jährliches Opfer gebracht, wo ihr Leichnam an's Land getrieben und von den Töchtern des Kleson gefunden und beerdigt worden seyn soll. Ino soll in Megara zuerst

---

[1]) Paus. I, 41, 3. 43, 4.

[2]) Pind. Isthm. VII, 67. Schol. Pind. Nem. V, 84.

[3]) Schol. Pind. Ol. XIII, 155. Aristoph. Acharn. 774. Theocr. XII, 30.

[4]) Paus. I, 41, 9.

[5]) Paus. I, 44, 5.

[6]) Pausan. I, 44, 8. II, 1, 3. Is. Tzetz. ad Lycophron.

ihren Heroinennamen Leukothea überkommen haben[1]). Auch in Lakonien hatte Ino ihr Fest, an welchem man in einen Teich, welcher Ino-Wasser hiess, Kuchen warf, und es für ein glückliches Zeichen hielt, wenn sie drinnen blieben, für ein unglückliches, wenn sie ausgeworfen wurden[2]). — In Sicyon wurden dem Aratus zu Ehren zwei Festtage im Jahr gehalten, einer am fünften Däsios, welcher dem Anthesterion entspricht (2. Febr.), zum Gedächtniss der Befreiung von der Tyrannei und Einführung der Demokratie, an welchem der Priester zuerst dem Zeus Soter opferte; der zweite am Geburtstag des Aratus, da sein Priester eine halb weisse, halb rothe Binde hatte; die Theatersänger sangen Lieder zur Cither; in der Procession ging der Gymnasiarch an der Spitze der Knaben und Epheben, diese folgten bekränzt und von den Bürgern, wer wollte[3]). Ebendaselbst hielt man dem Adrastus ein Fest und Opfer[4]).

Asklepios hatte hin und wieder Feste (*Ἀσκληπίεια*), am prächtigsten aber zu Epidaurus in Argolis, mit Wettkämpfen verbunden, zuerst von den Asklepiaden gestiftet[5]). Dabei liessen sich auch die Rhapsoden und andere Musiker um die Wette hören[6]). Eine Münze von Epidaurus hat die Aufschrift *ΑΣΚΛΗΠΕΙΑ* innerhalb eines Lorbeerkranzes[7]). Sie wurden alle vier Jahre, neun Tage nach den isthmischen Spielen, gehalten[8]). Zu Athen werden in einer In-

---

[1]) Paus. I, 42, 7. [2]) Paus. III, 23, 8.

[3]) Plut. in Arato. Pausan. II, 9, 4.

[4]) Herod. V, 67.

[5]) Paus. II, 26, 7 (8). Schol. Pind. Nem. III, 145.

[6]) Plat. Ion Anfg.

[7]) Eckhel doctr. N. V. Vol. IV p. 435. Ich halte daher die gegen die Handschr. Pausan. II, 26, 8 von Bekker aufgenommene Schreibart *Ἀσκληπιεῖα* und die von Schubart und Walz *Ἀσκληπίεια* für unrichtig. Den Tempel pflegt Pausanias *Ἀσκληπίειον* zu nennen, aber das Fest *Ἀσκλήπεια*. Beide Formen kommen auf Inschriften vor: die attische Inschrift von Ol. 111 bei Böckh Staatsh. II S. 112 hat *Ἀσκληπίεια*, eine andere C. I. n. 1515 *Ἀσκλαπίεια*, n. 1124 *Ἀσκλάπεια ἐν Ἐπιδαύρῳ*, n. 3208 l. 14 von Smyrna aus der Kaiserzeit *Ἀσκλήπεια*, eben so n. 3428 l. 10.

[8]) Schol. Pind. l. c. Corsini F. A. II p. 308 lässt es dahin gestellt seyn, ob die Asklepiea in Argolis im Hekatombäon des ersten Olym-

schrift [1]) von der 111. Olympiade Jahr 3 die Asklepiea zwischen den Lenäen und den städtischen Dionysien eingeschaltet, und die öffentlichen Opfervorsteher hatten dabei zu thun. Dieses Opfer fiel nach Aeschines (de fals. legat. p. 283) auf den 8. Elaphebolion. Wenn diess auch in Epidaurus der Fall war, so können wir darnach die Zeit der isthmischen Spiele berechnen, dass sie am 29. Anthesterion ihren Anfang nahmen. In Titane bei Sicyon opferte man dem Asklepios einen Stier, ein Lamm und ein Schwein ganz, und brachte alsdann das Bild seiner Mutter Koronis in den Tempel der Athene. Man pflegte in den Asklepieen heilige Schlangen zu füttern [2]). Es waren Stätten, an denen man Hülfe gegen Krankheiten erflehte, z. B. bei Pellene [3]). Die Bittenden pflegten in einem Nebengebäude zu schlafen, wo ihnen in Träumen Offenbarungen wurden [4]). Es gab Asklepieen z. B. in Pergamus, Smyrna, im Gebiete der Kyrener (wo man dem Gott Ziegen opferte) [5]), in Aegina [6]), insbesondere aber in Messene. Die Messenier machten sogar den Epidauriern den Asklepios streitig und gaben ihm desswegen statt der Koronis die Arsinoe zur Mutter [7]). Ein Arkader befragte darüber das Orakel von Delphi, welches für Epidaurus und Koronis entschied. Pausanias (II, 26, 7) lässt diese Autorität gelten, und gibt hiermit zu erkennen, dass er nicht von zwei verschiedenen Männern oder Göttern, sondern nur von zweierlei Ansprüchen, ihn als Mitbürger sich zuzueignen, wissen will [8]). In Phocis und insbesondere von den Bewohnern von Tithorea wurde Asklepios als Stammhalter (ἀρχαγέτας) verehrt. In dem ummauerten Bezirke, in dessen Mitte der Tempel stand, waren Wohnungen für die Diener des Gottes und für Asylsuchende. Man pflegte ihm hier alles Andere, nur keine Ziegen zu opfern [9]). — Unweit Epidaurus hatte die von ihren Brüdern ent-

---

piadenjahres oder zu Ende des Frühlings im dritten Olympiadenjahr gehalten worden seyen.

[1]) Bei Böckh Staatshaush. d. Ath. Beil. VIII S. 112.

[2]) Pausan. II, 11, 7. 8.

[3]) Paus. VII, 27, 11.

[4]) Paus. II, 27, 2.

[5]) Paus. II, 26, 9.

[6]) Paus. II, 30, 1.

[7]) Paus. IV, 3, 2. 31, 12.

[8]) Vgl. Th. I S. 287 f.

[9]) Paus. X, 32, 12.

führte und dabei um's Leben gekommene Hyrnetho, Gattin des Deiphontes, ein Heroon[1]). — Zu Argos brachte man dem Stammfürsten Phoroneus, Sohne des Inachus, Todtenopfer bis auf die Zeiten des Pausanias (II, 20, 3) herab. Daselbst war ein Fest *Δαΰλις*, worin der Kampf der beiden Brüder Prötus und Akrisius um den Thron von Argos dargestellt wurde[2]). Ebendaselbst hatte eine der Töchter des Prötus ihr Leichenfest, Agrania oder Agriania genannt. Unter diesem Namen gab es auch Wettkämpfe in Theben[3]). — Lynkeus, von den 50 Söhnen des Aegyptus allein gerettet, gab der Danaide Hypermnestra ein Zeichen mit einem Feuerbrand, und diese erwiederte mit einem Brand das Zeichen, dass auch sie ausser Gefahr sey: daher die Argiver alljährlich das Fest der Feuerbrände (*πυρσῶν ἑορτήν*) begehen[4]). Aegyptus war mit seinen Söhnen der Colonie des Bruders nachgereist, musste aber vor diesem nach Aroe in Achaja fliehen. In einem Serapistempel in Paträ war sein Denkmal[5]); in Lerna, wo die Jünglinge umgebracht wurden, begrub man ihren Rumpf, die abgeschlagenen Köpfe in Argos, wo man auf dem Weg nach der Burg ihr Grabmal zeigte[6]). Hypermnestra, die den Lynkeus bei Leben erhielt, stiftete das hölzerne Bild der Aphrodite in den Tempel des Apollon Lykios[7]). — Athenäus[8]) erwähnt ein argivisches Fest Kynophontis, welches mit dem einerlei zu seyn scheint, das Konon (narrat. XIX) *Ἀρνίδα* nennt; an diesem tödteten die Argiver so viel Hunde, als sie fanden, und Ulpianus sagt, es sey zum Gedächtniss des von den Hunden zerrissenen Linus geschehen. Bei der Allgemeinheit der Linosklage schien uns Th. I S. 342 eine Beziehung auf die ungesunde Jahreszeit in den Hundstagen dem Feste zum Grunde zu liegen. Sogar die Juden hatten eine Todtenklage über den im Krieg gefallenen frommen König Josia, »bis auf diesen Tag, heisst es 2 Chronik. 35, 25, und machten eine Gewohnheit daraus in Israel« (wahrscheinlich

---

[1]) Paus. II, 28, 7.

[2]) Hesych. v. *Δαΰλις*. Vgl. Pausan. II, 25, 7.

[3]) Hesych. v. *Ἀγράνια* u. *Ἀγριάνια*.

[4]) Paus. II, 25, 4.

[5]) Paus. VII, 21, 13.

[6]) Paus. II, 24, 2.

[7]) Paus. II, 19, 6. 37, 2.

[8]) Athen. III, 56 p. 99 e. u. das. Casaubonus u. Schweigh. Vol. II p. 180.

die sonstigen Klagelieder nachahmend). — In Argos gedachte man noch in den Zeiten des Plutarch[1]) alljährlich am ersten, oder nach Andern am siebenten Tage des vierten Monats (April), den die Argiver ehemals Hermäos nannten, der Heldenthat der Telesilla, welche die Frauen zu den Waffen rief und die Stadt Argos gegen den spartanischen König Kleomenes tapfer vertheidigte. An diesem Feste scheint den Frauen verstattet worden zu seyn, Muthwillen an den Männern zu üben; denn es hat den Namen Ὑβριστικά, und die Frauen gingen in männlichen Unter- und Oberkleidern, die Männer aber in Weiberröcken und Schleiern einher. — Zu Trözen hatte Hippolytus, Sohn des Theseus, ein mit einer Mauer umgebenes Heiligthum und einen Tempel darin, den Diomedes nach seiner glücklichen Rückkehr von Ilium zugleich mit dem darin befindlichen Tempel des Apollon ἐπιβατήριος erbaut haben soll. Hippolytus hatte einen Priester auf Lebenslang, ein Jahresfest und eine Rennbahn, und ausserdem schneidet ihm jede Jungfrau vor der Hochzeit ihr Haar ab und trägt es in seinen Tempel. Er soll als der Auriga an den Himmel versetzt seyn[2]). Eben da hielt man den kretensischen Jungfrauen Damia und Auxesia zu Ehren eine Art Sühnfest, Λιθοβόλια genannt, weil sie daselbst in einem Volksaufstand gesteinigt worden sind[3]). Man opferte ihnen auch in Aegina mit Aufführung von Frauenchören, und verehrte sie in Epidaurus[4]) und Eleusis[5]).

Zu Lacedämon feierte man dem Kastor und Polydeukes die Διοσκούρια mit Opfern, Lustbarkeiten von Trink- und Spielgelagen und mit Wettkämpfen[6]). Sie hatten sonst an vielen Orten Tempel. — Pleuron, ein Ahne der Leda, hatte in Sparta sein Heroon[7]); ebenso Hilaira und Phöbe ihren Tempel, ihre jungfräulichen Priesterinnen hiessen wie sie, Leucippiden; der Verfasser des cyprischen Epos machte sie zu Töchtern Apollons[8]). Da Cicero in

---

[1]) Plut. de virt. mul. c. 4. Polyaen. VIII, 33. Lucian. in amoribus. Pausan. II, 20, 8. 9.

[2]) Pausan. II, 32, 1. [3]) Pausan. II, 32, 2.

[4]) Herod. V, 83. [5]) Pausan. II, 30, 4.

[6]) Pausan. IV, 27, 2. Sidonius carm. IX.

[7]) Pausan. III, 13, 8. [8]) Pausan. III, 16, 1.

der schwierigen und verdorbenen Stelle N. D. III, 21 Alko und Melampus die dritten Dioskoren nennt, so frägt sich's, ob sich dieser Cultus nicht nachweisen lässt. Folgen wir der Führung des Pausanias, so ist Alkon kein Anderer, als der Sohn des Hippokoon, des Enkels des Perseus, Melampus kein Anderer, als der Sohn des Amythaon, welcher bei 150 Jahre vor Amphiaraus und dem thebanischen Kriege lebte, und die Söhne des Atreus, welche von Andern (ab aliis) Dioskoren genannt werden, sind Agamemnon und Menelaus. Ich glaube so meine Textverbesserung Th. I S. 362 f. nachträglich bestätigen, die gegebene Auslegung aber berichtigen zu können. Es ist nemlich von vornherein unwahrscheinlich, dass Cicero Männer als Dioskoren aufführen sollte, deren Namen und Abstammung nicht sonst bekannt und berühmt sind. Jener Alkon nun hatte sein Heroon unweit Sparta, und ganz in der Nähe, was zu bemerken ist, befanden sich die *Διόσκουροι ἀφετήριοι* [1]). Sein Vater Hippokoon stritt mit seinem jüngern Bruder Tyndareos um die Krone und verjagte ihn. Herakles setzte diesen wieder auf den Thron, und seine Söhne, die eigentlichen Dioskuren, regierten nach ihm [2]). Folglich kam in Alkon eine Seitenlinie zum Vorschein, welche zu der andern der Tyndariden eine gegensätzliche Stellung einnahm. Nicht unähnlich verhielt es sich in Argos mit Melampus. Weil er hier die Töchter des Prötus durch theurgische Mittel vom Wahnsinn befreit hatte, erhielt er den dritten Theil des Landes zu beherrschen, und seine Nachkommen gelangten bis auf sechs Geschlechter zur Regierung [3]); so dass er, der seinen Tempel auch in Megara hatte, dem andern Emporkömmling Alkon als Dioskur wohl an die Seite gestellt werden mochte. Wenn endlich die Atriden Agamemnon und Menelaus durch den Ehrentitel Dioskoren ausgezeichnet wurden, so dient zu einiger Bestätigung die Nachricht, dass man in Mykenä unterirdische Cellen des Atreus und seiner Söhne sah, worin er und Agamemnon begraben lagen und Pelops sein Denkmal hatte, wo auch die Schatzkammer sich befand [4]). — Zu Therapne in Lakonien hatte Menelaos seinen Tempel [5]), wo ihm sammt seiner Gat-

---

[1]) Paus. III, 14, 7.
[2]) Paus. III, 1, 4 f.
[3]) Paus. II, 18, 4. VIII, 18, 7.
[4]) Paus. II, 16, 6.
[5]) Paus. III, 19, 9.

tin Helena nicht nur Heroen- sondern sogar Götterehre erwiesen wurde[1]). Helena hatte nahe bei dem Grabmal des Dichters Alkman unweit des Fleckens Sebrius noch ein besonderes Heiligthum[2]), wohin an ihrem Feste, Ἑλένια genannt[3]), die Jungfrauen auf bedeckten Bennen (κάνναθραι) mit Gepränge fuhren[4]). Dieselbe wurde in Ilium bedeutsam unter dem Namen der Nemesis verehrt[5]). — Die Insulaner von Thera hielten ihrem Gründer Theras aus Lacedämon eine jährliche Leichenfeier[6]).

Hyakinthus, der Liebling Apollons, hatte zu Lacedämon alljährlich ein berühmtes dreitägiges Fest Ὑακίνθια, im Monat Hekatombeus[7]), welcher aber nicht, wie Dodwell meint, dem attischen Hekatombäon entsprach; denn die Hyacinthien fielen nach Xenophon einige Tage nach den isthmischen Spielen, diese aber waren ein Frühlingsfest. Der erste Tag war ein Trauertag um den frühen Tod des schönen spartanischen Königssohnes. Ohne Kränze in grosser Ordnung ging man zum Essen[8]), ohne

---

[1]) Isocrat. encom. Helenae 63. Aeneas Gazaeus in Theophrasto ib. Boissonade p. 244. Diomedes wurde in Grossgriechenland als Gott verehrt nach Pindar Nem. X, 12, Ibikus und Polemon, welche von dem Schol. des Pindar angeführt werden.

[2]) Paus. III. 15, 3.

[3]) Hesych. s. v.

[4]) Hesych. v. κάνναθρα.

[5]) Athenagoras.

[6]) Paus. III, 1, 8.

[7]) Strabo p. 271. Theodoret. VIII. Ovid. Metam. X, 217. Hesych. v. ἑκατομβεύς. Eustath. ad Dionys.

[8]) Von diesen Mahlzeiten sagt der wahrscheinlich verdorbene Text des Athenäus IV, 17 p. 139 d: οὔτε ἄρτον εἰσφέρουσιν, ἀλλὰ πέμματα. Schweighäuser meint, es sollte eher οὐδὲ πέμματα heissen. Es wäre allerdings ein seltsames Trauermahl, kein Brod, sondern Kuchen zu geben; allein es waren doch δεῖπνα, wo das Brod am wenigsten fehlen konnte. Sodann wäre die Anführung dieser Stelle des Polykrates unpassend, wenn weder der Ausdruck κοπίς noch ἄϊκλον vorkäme. Vielleicht muss es dort statt ἄρτον — ἄϊκλον heissen: d. h. man gab bei diesen Mahlzeiten nicht das, was man sonst nach den gemeinschaftlichen Essen der Spartaner (φειδίτια) einem jeden an Brod und Fleisch austheilte (τὸ ἄϊκλον), wobei man den Namen des wohlhabenden Gebers nannte, wie Polemon bei Athen. IV, 16 dieses Wort erklärt, son-

dem Apollon den Päan zu singen, wie man bei andern Festen zu thun pflegte. Am zweiten Tage aber vornemlich war ein grosses Gepränge ausserhalb der Stadt. Man wanderte schaarenweise zum Tempel des amyklaischen Apollon, unter dessen Bildniss des Hyacinthus Grabmal war[1]). Man brachte zuvörderst ein Todtenopfer in eine am Altar angebrachte Oeffnung[2]); sodann brachte man dem Apollon reichliche Opfer mit Epheu bekränzt[3]), man sang dem Gott in der Reihenfolge, die der Chorführer anwies, den Päan[4]). Zugleich wurden Wettspiele gehalten[5]). Knaben spielten die Cither mit aufgeschürzten Unterkleidern, andere sangen zur Flöte und priesen den Gott in anapästischem Rhythmus mit heller Stimme. Andere durchritten im geschmückten Aufzug den Schauplatz, zahlreiche Chöre von Jünglingen traten ein und sangen inländische Gedichte, während unter ihnen vermischt Tänzer nach der Flöte und dem Gesang auf alterthümliche Weise Bewegungen machten[6]). Jungfrauen fuhren theils auf kostbar gezierten Kutschen herbei, theils machten sie das Wagenrennen mit. Die ganze Stadt war in Bewegung und in Freude über diesem Schauspiel. Niemand blieb zurück, Sparta schien leer geworden zu seyn. Man lud seine Bekannten ein, auch anwesende Fremde, und speiste seine Sklaven[7]). Man nannte diese Mahlzeiten κοπίδες, d. h. man machte Zelte im Tempelbezirk des amykläischen Gottes, behing sie mit grünen Zweigen (wie beim Laubhüttenfeste der Hebräer), streute Teppiche hin, auf denen man sich zu Tische niederliess, man schlachtete Ziegen, kein anderes Opfer[8]). Auch im Kriege liessen sich die Spartaner und Amykläer nicht abhalten, nach Hause zu gehen, um die Hyakinthien zu feiern[9]). An die-

---

dern allerlei Gebackenes (πέμματα) und dergleichen. Zu ἄϊκλον passt auch das Zeitwort εἰςφέρουσιν.

[1]) Paus. III, 1, 3. [2]) Paus. III, 19, 3.

[3]) Macrob. I, 18. [4]) Xenophon de Agesil. rege.

[5]) Strabo VI p. 426 D. Lutatius ad Statii Theb. IV.

[6]) Waffentänze lernten alle Spartaner von fünf Jahren an: Athen. XIV, 29 p. 631 a.

[7]) Polykrates in der lakon. Gesch. bei Athen. IV, 17. Nicephorus Gregoras Histor. Roman. VIII. [8]) Polemon u. der Komiker Epilykus bei Athen. IV, 16 p. 139 F. c. 17 p. 140 a.

[9]) Herod. IX, 6. Xenophon Hist. Gr. IV. Paus. III, 10, 1. IV, 19, 4

sem Feste gedachte man zugleich in Ehren des Timomachus von Theben, welcher in einem Krieg gegen die Amykläer den Spartanern Hülfe geleistet und sie in der Kriegskunst unterwiesen hatte. In den Hyakinthien wurde ihm ein eherner Panzer vorgetragen (*προτίθεται*)[1].

Der alte König Lelex, sodann Iops und Amphiaraus hatten ihre Heroa in Sparta[2]; ebenso Hippolytus, Aulon[3], Arsinoe, Kadmus[4] und Achilleus hatten eben da ihre Tempel und ihr jährliches Fest[5], der Letzte auch in Brasiä ein Jahresfest[6]. Lykurgos hatte in Sparta seinen Tempel und alljährliche Opfer[7]. — Vom Schauspielhaus gegenüber hatten Leonidas, der Held von Thermopylä, und Pausanias, der Sieger bei Platäa, Denkmale, und jährlich wurden ihnen zu Ehren Reden gehalten und ein Wettkampf veranstaltet, an welchem nur Spartaner Theil nehmen durften. Eine Säule enthielt die Namen aller derer, die bei Thermopylä gefochten hatten[8]. Man kam demjenigen nach, was die obrigkeitlichen Personen von Sparta an Leonidas und seine Schaar geschrieben hatten: „Sie sollen kämpfen, als die da sterben werden, und sie werden nicht sterben“[9]. — Maron und Alpheus, die sich nächst Leonidas auszeichneten, hatten ihren Tempel[10].

Die Bewohner von Asine in Messenien, welche zuerst Dryoper genannt am Parnas gewohnt hatten, feierten ihrem Erzvater Dryops, den sie Apollons Sohn nannten, eine jährliche Weihe (*τελετήν*)[11]. — In Elis brachte der Gymnasiarch dem Aetolus bis auf des Pausanias (V, 4, 4) Zeiten herab jährliche Todtenopfer. — Hippodamia, Gattin des Pelops, hatte innerhalb des Haines Altis ein ummauertes Heiligthum, in das die Frauen jährlich einmal gin-

---

1) Aristot. bei Schol. Pind. Isthm. VII, 18.

2) Paus. III, 12, 5. 3) Paus. III, 12, 9.

4) Paus. III, 15, 8. 5) Paus. III, 12, 8.

6) Paus. III, 24, 5.

7) Aristotel. bei Plut. in Lycurgo. Suidas s. v. u. das. Küster. Paus. III, 16, 6. Ephorus bei Strabo VIII. fr. p. 114.

8) Paus. III, 14, 1.

9) Synesii Epist. CXIII. Suidas v. *ἀποθνήσκοντας*.

10) Paus. III, 12, 9. 11) Paus. IV, 34, 11.

gen, ihr opferten und andere Ehre erwiesen[1]). Sosipolis, wahrscheinlich als Kabir und Stadtpatron aufgefasst, bei welchem man auch schwur, hatte am Fusse des Berges Kronios einen Tempel gemeinschaftlich mit Hithyia; in den vordern, wo der Altar dieser Göttin stand, durfte Jedermann gehen, in den innern aber, der dem Sosipolis geweiht war, durfte nur die jedes Jahr neu gewählte Priesterin eintreten, wann sie, das Angesicht und das Haupt mit einem weissen Schleier verhüllt, Honigkuchen hineinbrachte, während die Jungfrauen und Frauen vornen warteten, Loblieder singend und allerlei Rauchwerk anzündend[2]). Die geheimnissvolle Erhaltung des Volkes vermittelst der nachwachsenden Jugend scheint die Idee der Feier gewesen zu seyn. In der Stadt Elis sah man zur Linken der Tyche das Bild des Sosipolis im Knabenalter mit dem Horn der Amalthea in der Hand[3]). — Zu Pheneos in Arkadien hatten jährliche Heroenopfer Iphikles, Bruder des Herakles, der hier an seinen Wunden starb und begraben wurde, und Myrtilus, Sohn des Hermes und Wagenlenker des Oenomaus[4]). Bei den Heroenopfern in Phigalia schlachtete man viele Rinder, und Alle, Väter, Söhne und Sklaven, speisten mit einander[5]). — Der Spartaner Brasidas, der im peloponnesischen Kriege den Heldentod fand, hatte in seiner Heimat ein leeres Grab, in Amphipolis aber in Macedonien als Heros jährliche Opfer und Wettspiele[6]).

§. 81.

Heroenfeste in Böotien, Ambracia, Phocis, Thessalien, Milet, Ephesus, Samos, Kreta, Naxos und Rhodos.

In Platäa hatte die gleichnamige Tochter des Flusses Asopus, von welcher die Stadt den Namen hat, ihr Heroon[7]). — Zu Theben waren Zethus und Amphion unter einem Erdhügel begraben. Sie hatten zur Burg Kadmea die unten liegende Stadt erbaut, mit einer Mauer umgeben und Theben benannt[8]). Da wir sie Th. I

---

[1]) Paus. VI, 20, 7. [2]) Paus. VI, 20, 2 f.
[3]) Paus. VI, 25, 4. [4]) Paus. VIII, 14, 9. 11.
[5]) Harmodius bei Athen. IV, 31 p. 149 c.
[6]) Paus. III, 14, 1. Thucyd. V, 11. Aristot. Eth. V, 7.
[7]) Paus. IX, 2, 5. [8]) Paus. IX, 5, 6 f.

S. 249 f. als Dioskuren und Horte aufgefasst haben, so stimmt damit der durch den Wahrsager Bakis veranlasste Aberglaube der Bewohner von Tithorea in Phokis zusammen, welche zur Zeit, wann die Sonne durch das Sternbild des Stieres geht, Erde von dem Grabe des Zethus und Amphion holen wollen, um sie auf das bei ihnen befindliche Grab ihrer Mutter Antiope zu werfen, damit ihr Land fruchtbarer werde, als das der Thebaner. Letztere aber halten alsdann Wache, um es zu verhindern[1]). — Wenn man dem Eteokles und Polynikes an ihren Gräbern Todtenopfer brachte, so soll sich die Flamme und der Rauch zertheilt haben[2]).

Zu Theben und sonst in Böotien wurde der phönicisch-ägyptische Herakles als *μήλων*, d. i. als Jahresgott und Inhaber der Aepfel des Hesperidenbaums verehrt[3]), und ihm in seiner Vermischung mit dem Sohne des Amphitryon ein Fest *Ἡράκλεια*, das die Thebaner auch *Ἰολάϊα* von seinem Waffenträger Iolaus benannten, mit Kampfspielen gefeiert[4]). Vor dem Feste opferte man zuerst der Galinthias, einer Tochter des Prötus[5]). Das dem Heros dargebrachte Opfer bestand in Aepfeln. Als man den wahren Grund davon, der in der Hesperidenfabel liegt, vergessen hatte, so erdichtete man einen andern. Man habe nemlich ehemals einen Widder geopfert, der aber einst wegen des angeschwollenen Flusses Asopus nicht beibringlich gewesen sey. Nun habe man einen schönen Apfel auf vier Steckchen als vier Füsse gelegt, und darauf zwei Steckchen anstatt der Hörner gethan, und solches Opfer dargebracht, woran Herakles ein Wohlgefallen gefunden habe[6]). Dieses Opfer wurde ihm als Himmelsträger und Herrn der Jahreszeiten gebracht. So war er am Throne des Zeus von Olympia vorgestellt, wie er dem Atlas seine Last abnahm[7]), und schon am Kasten des Kypselus in dem Heratempel ebendaselbst (um Ol. 20 — 30) geht er mit dem Schwerdte auf den Atlas zu, welcher Himmel und Erde auf den

---

[1]) Paus. IX, 17, 4. X, 32, 10. [2]) Paus. IX, 18, 3.

[3]) S. Th. I S. 129 f.

[4]) Schol. Pind. Ol. VII, 153. XIII, 148. Pyth. IX, 156. Nem. IV, 32. Isthm. I, 79. Pollux I, 30.

[5]) Antonin. Lib. Met. c. 29. [6]) Pollux I, 1, 27.

[7]) Paus. V, 11, 5.

Schultern und die Aepfel der Hesperiden in den Händen trägt, und die Beischrift besagt: »Dieser Atlas hält den Himmel, aber die Aepfel wird er im Stiche lassen«[1]). Dass es nur drei Aepfel waren, sagt auch Antiphanes[2]). — In dem Herakleon zu Theben befand sich sein altes Schnitzbild von der Hand des Dädalus, zum Danke, dass Herakles dessen auf der Flucht im Meere ertrunkenen Sohn Ikarus auf der von ihm benannten Insel begrub[3]). Iolaus hatte sein Heroon vor einem der Thore[4]). — In Hyettus am See Kopais war ein Tempel des Herakles, wo Kranke Heilung suchten[5]). In Thespia war ein Tempel des Herakles, welchen Pausanias (IX, 27, 8) für älter hält, als den Sohn des Amphitryon, welcher demnach die Ehre des schon vorhandenen Gottes erhielt. Eine Jungfrau war lebenslänglich seine Priesterin. Als Grund geben sie davon an, dass Herakles in Einer Nacht 49 Töchter des Thestius befruchtet, die 50ste widerstrebende Jungfrau aber zu seiner Priesterin gemacht habe; nach einer abweichenden Sage seyen ihm alle 50 zu Willen gewesen. Pausanias, der diese Fabel zwar nicht zu deuten weiss, hat in so ferne Recht, dass er diesen Herakles für einen der idäischen Daktylen hält. Als Jahresgott segnet er bald 49, bald 50 Mondmonate einer Tetraëteris[6]). Weil es in Folge der Mondswandlungen geschieht, so fabelte man, Herakles habe in sieben Tagen die 50 Mädchen befruchtet[7]). Wir haben oben nachgewiesen, dass dieser Herakles im Verhältniss zu Apollon von den Dichtern als Dreifussräuber dargestellt wurde. Bemerkenswerth ist, dass die Pythia Xenoklea selbst nach der Sage der Delphier, als der Sohn des Amphitryon zu dem Orakel kam, jenen Unterschied machte, und sprach: „Ein Anderer ist Herakles von Tiryns, nicht der vom Kanobus«; d. h. nur dem ägyptischen kommen von Rechts wegen apollinische Attribute und Aemter zu. Doch wird weiter bemerkt: der Amphitryoniade habe den geraubten Dreifuss wieder gegeben, und sey von der Xenoklea in dem, was er begehrte, unterwiesen worden[8]), d. h. in der Wahr-

[1]) Paus. V, 18, 4.
[2]) Bei Athen. III, 27 p. 84 b. S. Th. I S. 130 f.
[3]) Paus. IX, 11, 4 f.
[4]) Paus. IX, 23, 1.
[5]) Paus. IX, 24, 3.
[6]) Vgl. Th. I S. 353. II S. 31.
[7]) Herodorus bei Athen. XIII, 4 p. 556 F.
[8]) Paus. X, 13, 8.

sagekunst, wie denn Herakles ein Orakel in Achaja hatte (s. §. 95). Und dieses wollte ohne Zweifel der Dreifussraub in engerer Bedeutung sagen. Wie Delphi, so hatte auch die lakonische Seestadt Gythium hievon Sagen und Bildwerke[1]). Man setzte ihn aber auch in anderer Beziehung dem Apollon gleich: z. B. die Bewohner des Oeta verehrten ihn als Vertreiber der Heuschrecken, *κορνοπιών* nach ihrer Mundart[2]), die Athener aber den Apollon *παρνόπιος* (S. 71). Der phönicische Herakles galt für den Sohn des Zeus und der (Titanis) Asteria, eine Genealogie, welche seine siderische Bedeutung in's Licht setzt und ihn als den Hyperion bezeichnet[3]). Er soll nach Libyen gekommen von Typhon (wie Osiris) um's Leben gebracht, aber vom Geruch einer Wachtel, seines Opferthieres, neu belebt worden seyn[4]). Wie Helios in einem goldenen Becher (statt Nachen) über den Ocean schifft, so fabelte man auch, dass Herakles in dem Sonnenbecher übergesetzt sey, als er die Rinder des Geryones von Erythea holen wollte[5]). Wir werden bei den olympischen Spielen den Herakles als einen der fünf idäischen Daktylen kennen lernen, die von Kreta nach Elis gekommen sind. Man sagte auch[6]), es seyen ihrer zehn gewesen nach der Zahl unserer Finger. Als Zeus Sohn war er allem Anschein nach der Herold der neuen Götterdynastie; daher sagte man auch[7]), er habe nach dem Rathschluss der Götter auf einem Hügel bei Ephesus die Geburt der Artemis verkündet. Das Fest des Herakles in Lakonien hiess *Ἐργάτια*[8]). Elakatus, der Liebling des Herakles, hatte seine Leichenspiele Elak'atia genannt in Lakonien[9]).

Heraklea werden nicht nur zu Thisbe und an kleinern Orten Böotiens namhaft gemacht[10]), sondern sie wurden auch zu Athen gegen Ende des Skirophorion gefeiert[11]), und zwar in vielen Gauen,

---

[1]) Paus. III, 21, 8. [2]) Strabo XIII p. 912 A.

[3]) Cic. N. D. III, 16. S. Th. I S. 129. [4]) Athen. IX, 47.

[5]) Stesichorus bei Athen. XI, 16 p. 781 d. Pisander, Panyasis, Antimachus und Pherecydes bei Athen. XI, 38 p. 469 f.

[6]) Etymol. M. v. *Ἰδαῖοι.* [7]) Etymol. M. v. *Κηρύκειον.*

[8]) Hesych. s. v. [9]) Sosibius bei Hesych. v. *Ἡλακάτια.*

[10]) Paus. IX, 32, 2. 4.

[11]) Demosth. de fals. legat. §. 60. 125 sagt wenigstens, die Volksversammlung im Piräeus habe am 27. Skirophorion (*τῇ τετράδι φθίνον-*

insbesondere in Marathon mit Kampfspielen, deren Preiss eine silberne Schale war[1]), in Kynosarges oder Diomea (s. S. 179 f.) und Melite, in welchem letzten Herakles als ἀλεξίκακος einen ansehnlichen Tempel hatte[2]) und wie zu Theben mit dem Opfer von Aepfeln verehrt wurde[3]), wo er auch in die Mysterien eingeweiht worden seyn soll (s. unten). Da Pollux VIII, 9, 107 pentaëterische Herakleen in Athen erwähnt, und Kampfspiele öfter eine vierjährige Periode hatten, so dürften darunter die des reichen Marathon zu verstehen seyn, und wenn die pentaëterischen gemeint sind, welche Ol. 108, 2 aus Furcht vor dem König Philippus nach Demosthenes auf die Burg verlegt wurden, so fielen sie in das zweite Olympiadenjahr[4]). Die Marathonier haben den Herakles nach ihrer eigenen Aussage zuerst für einen Gott gehalten[5]). In Delphi führte ein eigener Monat den Namen Ἡράκλειος[6]). Ferner beging man das Heraklesfest in Ambracia[7]), sodann in zweien Tagen zu Sicyon, deren der erste Ὀνόματα und der zweite Ἡράκλεια hiess, wobei sie ihn als Gott und als Heros verehrten[8]); doch bemerkt Pausanias, dass er ihnen anfänglich nur für einen Heros galt. Herakles hatte seinen Tempel in Sparta[9]), seine Feier zu Antimachia auf dem Eilande Kos, wo der Opferpriester Frauenkleider und eine Mütze auf dem Haupte hatte[10]), endlich zu Lindus auf Rhodus, unter Schimpfreden und Flüchen[11]). — Perseus hatte zwischen Mykenä und Argos sein Heroon, und wurde in Seriphos und Athen verehrt[12]). Der goldene Regen, der seine eingeschlossene Mutter befruchtete, ist der Apotheose des Sohnes wegen erdichtet, erinnert jedoch an den Goldfluss (Χρυσορόας) bei dem Tempel des Zeus Soter

---

τος) beschlossen, die Herakleen (anstatt auf dem Lande) im Asty zu halten.

1) Schol. Pind. Ol. XIII, 148. Harpocrat. u. Suidas v. Ἡράκλεια.
2) Schol. Aristoph. Ran. 501. Hesych. v. ἐκ Μελίτης.
3) Hesych. v. μήλων.
4) Corsini F. A. II p. 335 sq. 5) Paus. I, 15, 3. 32, 4.
6) Hermann de anno delph. p. 3.
7) Antonin. Lib. Met. c. 4. 8) S. S. 9.
9) Paus. III, 15, 3. 10) Plut. Qu. Gr. 11) Lactantius I, 19.
12) Paus. II, 18, 1.

in Trözen, von dem es hiess, dass er auch bei anhaltender Trockene nicht versiege[1]).

Amphiaraus hatte zu Oropus in Böotien seine Leichenspiele *Ἀμφιαράϊα*[2]); Trophonius die seinigen *Τροφώνια* zu Lebadea[3]), und Minyas die *Μινύεια* zu Orchomenus in derselben Landschaft[4]). — In Tronis, einem Flecken in Phocis, hatte ein Stammfürst (sey es Xanthippus oder Phocus) ein Heroon, wo die Phocenser jeden Tag Opfer schlachteten, das Blut durch eine Oeffnung in die Gruft gossen, und das Fleisch (ausnahmsweise) daselbst verzehrten[5]). — Am Grabe des Neoptolemus, Sohnes des Achilleus, zu Delphi brachte man jährliche Todtenopfer[6]). — Zu Amphissa in derselben Landschaft hatten die *Ἄναχτες παῖδες* d. i. die Altvordern in Knabengestalt ihr Fest[7]). — Protesilaus hatte seine Leichenspiele *Πρωτεσίλεια* in Thessalien[8]). Derselbe empfing sein Todtenopfer im Chersones[9]). — Der ältere Miltiades, Sohn des Kypselus, Anführer der attischen Pflanzer nach dem Chersones, erhielt nach seinem Tode Opfer von den Chersonesern, und ihm zu Ehren wurden ein jährliches Pferderennen und Leibesübungen veranstaltet[10]). — Zu Miletus gedachte man am Artemisfeste Neleis ohne Zweifel auch des alten Heros Neleus, wie des Festes Name schon bezeugt (s. S. 120). — Zu Ephesus entdeckte ein Hirte, Namens Pixodorus, als man zur Erbauung des Tempels der Artemis Marmor von Parus, Prokonnesus, Heraklea und Thasus verwenden wollte, gerade einen weissen Mar-

---

[1]) Paus. II, 31, 10.

[2]) Schol. Pind. Ol. VII, 154. Amph. hatte auch seine Bildsäule in Athen, Paus. I, 8, 2. Die Sieger in den Amphiaraien wurden in Oropus von Preller in einer Inschrift verzeichnet aufgefunden und diese in dem Bericht über die Verhandl. der sächs. Gesellsch. zu Leipzig, philol. hist. Cl. Bd. IV. 1852 S. 146 ff. mitgetheilt.

[3]) Schol. Pind. l. c.

[4]) Pollux I, 1, 32.

[5]) Paus. X, 4, 10.

[6]) Paus. X, 24, 6. Heliodor. Aethiop. L. II extr. u. III incunte.

[7]) Paus. X, 38, 3 (7). S. Th. I S. 252.

[8]) Schol. Pind. Isthm. I, 11. Philostrat. Heroic. II, 5.

[9]) Lucian. in Deorum concilio.

[10]) Herod. VI, 38.

morbruch, und zeigte es sogleich an. Hierauf verordnete man ihm Ehrenbezeugungen und nannte ihn Euaggelus, und noch heutzutage, erzählt Vitruvius X, 7, geht die Obrigkeit monatlich an jenen Platz und opfert ihm, widrigenfalls sie straffällig wäre. — Die Samier hielten dem Lysander Leichenspiele, Wetteifer der Dichter und Opfer; sie waren mit den Ἥραια verbunden, die auch Ἀνδρεία hiessen[1]). — In Kreta hatte Inachus sein Fest Ἰνάχια, wahrscheinlich mit Rücksicht auf dessen Tochter Io[2]). — Ebendaselbst hatte Europa ihre Todtenfeier, Ἑλλώτια oder Ἑλλωτία genannt, wobei ihre Gebeine in einem 20 Ellen im Umkreis messenden Myrtenkranz, welcher auch ἕλλωτις hiess, umhergetragen wurden[3]). — Auf Naxus geschahen der Ariadne Opfer am zweiten des Monats Gorpiäus. An diesem Tage legte sich ein Jüngling in's Bett, schrie und that, wie eine Frau in Kindesnöthen[4]). — Auf Rhodus hatte Tlepolemus am 24. Gorpiäus sein Opfer von Schafen und seine Kampfspiele Τληπολέμεια für Knaben und Männer, in welchen der Preiss in einem weissen Pappelkranz bestand. Dieses Gedächtnissfest war zugleich der Sonne geweiht und hiess auch Ἄλια, sechs Tage von den nemeischen Spielen entfernt[5]).

Bevor wir uns zu dem dritten Abschnitte der Feste wenden, habe ich Folgendes nachzutragen, was sich nicht sowohl auf Feste, als überhaupt auf den Cultus bezieht.

In Megara wurden besonders Apollon und Artemis verehrt; jener hing seine Cither an einen Stein, als Alkathous unter seinem Beistande die Mauern von Megara erbaute[6]). Beide waren

---

[1]) Plut. in Lysandro c. 18. Hesych. s. v. Phot. Lex.

[2]) Hesych. v. Ἰναχία, welche der Lexikograph zwar von Inachus ableitet, aber für ein Fest der Leukothea in Kreta ausgibt, wie es scheint aus Verwechslung der Io, Tochter des Inachus, mit der Ino, welche nach ihrer Ertränkung Leukothea benannt worden ist.

[3]) Seleucus in den Glossen bei Athen. XV, 22 p. 678. Hesych. v. Ἑλλωτία.

[4]) Plut. in Theseo c. 20.

[5]) Pind. Ol. VII, 147 u. das. Schol. Aristid. Rhodiaca I p. 808. Athen. XIII, 12 p. 561 e.

[6]) Paus. I, 42, 2.

hier als Vorsteher der Jagd angesehen; Alkathous errichtete nach Erlegung des Löwen von Kithäron einen Tempel der Artemis *ἀγροτέρα* und des Apollon *ἀγραῖος*[1]), wie denn dieser auch sonst die Beinamen *ἀγρεύς* und *ἀγρευτάς* hatte[2]). Von dem hohen Alter des Cultus der Aphrodite Urania in Attika in der phönicisch pelasgischen Periode bewahrte der dasige Gau Athmonon eine Sage, dass Porphyrion ihr einen Tempel daselbst errichtet habe; dieser war König vor Aktäus, und des Aktäus Tochter soll Cekrops zur Frau genommen haben[3]). Nach Pausanias (I, 14, 7), der jene Sage berichtet, haben vor den Paphiern und Phöniciern zuallererst die Assyrer die Urania verehrt. Auf der Landenge Zoster in Attika löste Leto ihren Gürtel auf und wusch ihn in dem See, und hier opferten die Fischer der Leto, der Artemis und dem Apollon Zosterios[4]). Pausanias (Atticis) sagt zwar, Leto sey hier nicht niedergekommen, sie habe nur ihren Gürtel gelöst; allein nach Semus von Delos[5]) war Apollon allerdings zu Zoster in Attika, oder in Lycien, oder auf Delos, oder zu Tegyra in Böotien geboren. Wenn auf Zoster nach Pausanias ein Altar der Athene, des Apollon, der Artemis und der Leto war, so gab es auch eine Athene *ζωστηρία* in Lokri. In Athen hatte die ungeflügelte Nike am Eingang auf die Akropolis rechts von den Propyläen einen Tempel[6]). Sie wurde der Athene gleichgesetzt und hiess auch Nike Athene, hatte in der Rechten einen Granatapfel und in der Linken den Helm[7]). In der Nähe der Stoa Pökile und des Thores, das zur See führte, setzten die neun Archonten nach Senats- und Volksbeschluss, als sie Ol. 75, 3 den Piräeus mit Mauern zu umgeben anfingen, dem Hermes *ἀγοραῖος* ein ehernes Standbild[8]), das Pausanias (I, 15, 1) gesehen hat. Er hatte diesen Beinamen als Gott der Kaufleute, gleichbedeutend mit

---

[1]) Paus. I, 41, 3.

[2]) Sophocl. Oed. Col. 1091. Orph. hymn.

[3]) Paus. I, 5, 3.

[4]) Stephan. B. v. *Ζωστήρ*. Eine der Ilithyien hiess auch *Ἐπιλυσαμένη* nach Hesych. s. v.

[5]) Bei Steph. B. v. *Τέγυρα*. [6]) Paus. I, 22, 4.

[7]) Lykurg u. Heliodor v. d. Akropol. bei Harpocr. v. *Νίκη Ἀθηνᾶ*. Vgl. Th. I S. 300 f.

[8]) Corsini F. A. I p. 332 sqq.

ἐμπολαῖος[1]). Auch die Dioskuren waren wie Beschützer der Schifffahrt, so des Handels[2]). Auf dem Marktplatz in Sparta standen Zeus ἀγοραῖος, Athena ἀγοραία und Hermes ἀγοραῖος[3]). — In Argos errichtete ein Enkel des Herakles der Athene mit dem Beinamen Trompete (σάλπιγξ) einen Tempel[4]). Auf einem Berggipfel bei Epidaurus hatte Artemis Κορυφαία ihr Heiligthum[5]). Vor dem Heräon in Argos befand sich das Grab der von Perseus und den Argivern getödteten Bacchantinnen aus den Inseln des ägäischen Meeres[6]). Apollon hatte als Grenzgott (ὅριος) in Hermione ein Heiligthum[7]). Zeus und Here sollen hier, von Kreta kommend, gelandet haben[8]). — Die schwarze Ge, des Kronos Mutter, nach Solon (Jamben VIII, 28) die grösste der olympischen Gottheiten, hatte in Sparta gemeinschaftlich mit Zeus ἀγοραῖος auf dem Marktplatz einen Tempel und einen andern für sich allein[9]), auf dem Markte von Tegea einen Altar[10]); unweit Aegä in Achaja hatte Γῆ εὐρύστερνος einen Tempel und ein altes Schnitzbild. Ihre Priesterin durfte nur Einen Mann gehabt haben und musste von nun an der ehelichen Gemeinschaft sich enthalten; man prüfte sie, indem man ihr Stierblut zu trinken gab[11]). In Sparta war ein Tempel des Zeus εὐάνεμος[12]), einer der Athene der rächenden (ἀξιόποινος), von Herakles gestiftet[13]), einer des Zeus τροπαῖος, nach einem erfochtenen Siege errichtet[14]), der Ilithyia, des Apollon Karneios und der Artemis Hegemone[15]). Hestia, welcher das

---

[1]) Pollux VII, 2, 15. Vgl. Th. I S. 282.
[2]) Aristoph. in d. Heroen bei Pollux a. a. O. ἐμπόλῳ Διοσκόρῳ.
[3]) Paus. III, 11, 9. 11.
[4]) Paus. II, 21, 3. Hesych. v. σάλπιγξ. Lycophron. 915 das. Schol.
[5]) Paus. II, 28, 2. Vgl. Th. I S. 301.
[6]) Paus. II, 22, 1. Vgl. Th. I S. 174.
[7]) Paus. II, 35, 2. Vgl. Th. I S. 283.
[8]) Stephan. B. v. Ἕρμιον. [9]) Paus. III, 11, 9. 12, 8.
[10]) Paus. VIII, 48, 8. Vgl. Th. I S. 39.
[11]) Paus. VII, 25, 13.
[12]) Paus. III, 13, 8. Vgl. Th. I S. 221.
[13]) Paus. III, 15, 6. [14]) Paus. III, 12, 9.
[15]) Paus. III, 14, 6.

Prytaneum in Sparta geweiht war, hiess *βουλαία*[1]). In der Nähe des Bildes des Apollon *ἀφεταῖος* daselbst waren die Altäre des Zeus *ἀμβούλιος*, der Athena *ἀμβουλία* und der Dioskuren *ἀμβουλίων*[2]). In Inschriften (C. I. n. 1421) werden spartanische Agones *Οὐράνια μεγάλα* erwähnt, nach Böckh des Zeus *οὐράνιος*, welcher auch die S. 146 genannten zu diesen zählt. Ein von den Lacedämoniern vor der Erndte dargebrachtes Opfer hiess Prologia[3]). Das Bild des Ares soll durch die Dioskuren von Kolchis nach Lakonien in seinen sehr alten Tempel gebracht worden seyn[4]). Zu Derrha, nahe am Taygetus hatte Artemis *Δερεάτις* ein offenes Heiligthum[5]), ihr zu Ehren wurden Hymnen gesungen, was man *Καλαβίς* nannte[6]). In der Seestadt Gythium in Lakonien verehrte man einen Gott unter dem Namen des Alten und sagte, er wohne im Meere; Pausanias erforschte, dass es Nereus sey[7]). — Von den Gottesdiensten in der Landschaft Elis berichtet Strabo (VIII p. 528 sq.): »An der Mündung des Alpheus liegt der Hain der Artemis *Ἀλφειονία* oder *Ἀλφειούση* (denn beides wird gesagt). Dieser Göttin wird auch zu Olympia alljährlich eine Procession gehalten, gleichwie der Elaphia und der Daphnia«. Auch dieses waren also Beinamen und Feste der Artemis daselbst. »Die ganze Gegend ist voll von Artemisien, Aphrodisien und Nymphäen in wasserreichen Hainen; an den Strassen befinden sich viele Hermeia und an dem Gestade Poseidia«. »An dem Berge nahe bei dem elischen Pylos ist ein Heiligthum des Hades und ein Hain der Demeter« (s. S. 147). Zeus *χθόνιος* hatte in Olympia einen Altar[8]). Auf der dasigen Rennbahn befanden sich Altäre des reisigen (*ἵππιος*) Poseidon, der reisigen Hera, der Dioskuren, am Eingang auf der einen Seite ein Altar des reisigen Ares und auf der entgegengesetzten der reisigen Athene[9]). — Die Arkader stifte-

---

[1]) Dinarchus bei Harpocrat. v. *βουλαία*.

[2]) Paus. III, 13, 6. S. Th. I S. 307.

[3]) Hesych. v. *Προλογία· θυσία πρὸ τῶν καρπῶν τελουμένη, ὑπὸ Λακώνων.*

[4]) Paus. III, 19, 7.

[5]) Steph. B. v. *Δέρρα*. Paus. III, 20 nennt den Ort *Δέρριον* und die Göttin *Δερριάτις*, Hesych. aber wie Steph.

[6]) Hesych. s. v. Vgl. die Kalaoidia S. 142.

[7]) Paus. III, 21, 9. Vgl. Th. I S. 52.

[8]) Paus. V, 14, 8.

[9]) Paus. V, 15, 5 f.

ten der Demeter nach der ersten Getreidesaat das Fest Arkadia[1]). Arkadien nannten Einige nach Stephanus (l. c.) *Παν ία*, welche Benennung daher nach Hesychius auf den ganzen Peloponnes übergetragen wurde. In Paträ in Achaja sah man den Apis abgebildet, wie sein Fuss auf den Schädel eines Rindes tritt[2]). In Akrokorinth hatten Ananke und Bia einen Tempel, den man seiner Idee nach für unnahbar hielt und nicht zu betreten pflegte[3]). Zu Korinth waren drei Bilder des Zeus aufgestellt, das eine hatte keinen Beinamen, das andere den des *χθόνιος* und das dritte den des *ὕψιστος*. Auf der Burg zu Argos war dieser Zeus in einer Person, aber mit drei Augen vorgestellt, und das sollte der Zeus des Priamus gewesen und nach der Einnahme Iliums von Sthenelus nach Argos verbracht worden seyn. Pausanias deutet die drei Augen richtig, dass er im Himmel herrsche, dass Homer von einem Zeus *καταχθόνιος* rede und Aeschylus auch den Gott über das Meer Zeus nenne[4]). Athene *χαλινῖτις*, als die dem Pegasus den Zaum anlegt, hatte einen Tempel zu Korinth[5]). Eben da war ein altes Heiligthum der Kyklopen, auf deren Altar man opferte[6]). Von kyklopischen Mauern hatte das alte Hellas nach Pausanias mehrere Ueberbleibsel. Tyche (auf Inschriften auch *ἀγαθὴ Τύχη* oder *ἀγαθὸς δαίμων* genannt) hatte einen ausgebreiteten Cultus, Tempel z. B. in Korinth[7]), als *Τύχη ἀκραία* einen auf der Burg von Sicyon, daneben stand der der Dioskuren[8]), einen andern zu Pharä in Messenien[9]). Bupalus bildete sie (um Ol. 60) für die Smyrnäer mit einer Kugel (*πόλος*) auf dem Haupte ab und in einer Hand das Horn der Amalthea haltend[10]). Dieses Horn hatte Tyche auch in ihrer Kapelle zu Aegira in Achaja, und neben ihr stand der geflügelte Eros. Pausanias (VII, 26, 8) deutet diese Zusammenstellung ethisch von dem Glück in der Liebe; ich glaube es eher physisch verstehen zu müssen als eine durch die Zeugung Alles schaffende Fortuna barbata[11]). — Den Zeus *Ὁμολῷος* in Theben betreffend (S. 157), ist zu bemerken, dass ein

---

[1]) Apollodor v. d. Göttern bei Steph. B. v. *Ἀρκάς*.

[2]) Paus. VII, 20, 3. Jener Apis, Sohn des Phoroneus, des Sohnes des Inachus, ist wohl einerlei mit Apis (Epaphus), dem Sohne des fabelhaften Io (Isis). [3]) Paus. II, 4, 6. Vgl. Th. I S. 46.

[4]) S. die Nachweisungen Th. I S. 214. [5]) Paus. II, 4, 1.

[6]) Paus. II, 2, 2. [7]) Paus. II, 2, 8. [8]) Paus. II, 7, 5.

[9]) Paus. IV, 30, 3. [10]) Paus. IV, 30, 6. [11]) S. Th. I S. 120.

dasiges Thor von dem thessalischen Berge Homole Ὁμολωΐδες hiess, und der auch in Thessalien gebräuchliche Beiname füglich von dem Berge abgeleitet wird[1]). — Der Flussgott Achelous wurde in ganz Griechenland verehrt, auf Veranlassung des Orakels von Dodona, welches aufzufordern pflegte, ihm zu opfern[2]). — Die Ephesier gaben der Artemis den Beinamen Ἐλουσία, zusammenhängend, wie ich glaube, mit dem Eloa der Hebräer, gleichwie die Dorier eben daher einen Ἔλωός verehrten[3]). Die Samier nannten sie καπροφάγος[4]), man opferte ihr demnach wilde Schweine. — In Kreta war ein Tempel der Athena Κορησία, von dem Orte Κόριον benannt[5]), zusammenhängend, wie mir scheint, mit der Athene Koria auf einem Berge in Arkadien[6]). Zu Olerus, einer Stadt in Kreta, verehrte man Athena Oleria, und die Bewohner der kretensischen Stadt Hieropytna feierten dieser Göttin das Fest Ὠλερία[7]).

3. Jugendfeste.

§. 82.

Die Amphidromia und der Tag der Namengebung.

In den ersten Lebenstagen wurden die Neugebornen in Athen durch eine religiöse Feierlichkeit in die Gemeinschaft des Hauses aufgenommen. Die Frauen, welche bei der Entbindung Hand angelegt hatten, wuschen sich vorher die Hände, und trugen, so bald es geschehen mochte, gemeiniglich am fünften Tage nach der Geburt, den neuen Hausgenossen rings um den Herd; was man τὰ Ἀμφιδρόμια nannte[8]). Den dabei Aufsicht führenden Dämon nannte Aeschylus in der Semele[9]) Amphidromos. Diese Weihe galt für eine Taufe; man sagte daher von einem ächten Athener ὁ ἀφ' ἑστίας μυούμενος[10]). —

---

[1]) Paus. IX. Stephan. B. v. Ὁμόλη . . . Ζεὺς Ὁμολόϊος τιμᾶται ἐν Βοιωτίᾳ. [2]) Ephorus fragm. 27 Marx. [3]) Hesych. s. vv.

[4]) Hesych. s. v. [5]) Stephan. B. s. v. [6]) Th. I S. 302.

[7]) Xenion's Kretica bei Steph. B. v. Ὤλερος.

[8]) Plat. in Theaeteto p. 160 E u. das. Schol. Hesych., Harpocrat., Etym. M., Suidas und Tarrhaeus v. Ἀμφιδρόμια. Hesych. v. δρομιάμφιον ἦμαρ .... Ἀμφιδρόμια ἔστι δὲ ἡμερῶν ἑπτὰ (Meurs. will πέμπτη lesen) ἀπὸ τῆς γενέσεως. Plautus in Truculento Act. II sc. 5. v. 70.

[9]) Bei Hesych. v. ἀμφίδρομος.

[10]) Harpocrat. u. Suidas v. ἀφ' ἑστίας u. Bernhardy zu Suid.

In der zehnten Nacht nach der Geburt gab man dem Kinde den Namen in Gegenwart der nächsten Freunde und Anverwandten, man opferte den Göttern, gab jenen ein Gastmahl und empfing von ihnen Geschenke, die besonders in Polypen und Dintenfischen bestanden[1]). Vor die Thüre hing man, wenn es ein Knabe war, einen Olivenkranz, wenn ein Mädchen, Wolle, ihre künftige Bestimmung anzudeuten[2]). Die Feierlichkeit hiess *θύειν τὴν δεκάτην*[3]) oder *δεκάτην ἑστιᾶσαι*[4]). In Macedonien, wie es scheint, wenigstens bei Aristoteles (Hist. anim. VII, 12, 117), fand die Namengebung am siebenten Tage Statt[5]). Harpokration und Hesychius (v. *Ἀμφιδρόμια*) und Schol. Plat. a. a. O. setzen die Namengebung und die Geschenke der Verwandten schon auf den Tag der Amphidromia, und zwar setzt Hesychius die Amphidromia auf den siebenten. Ebenso war nach dem Komiker Ephippus[6]) an den Amphidromia ein Kranz vor den Thüren und ein Schmaus im Hause. Wir können hieraus schliessen, dass man bisweilen die Amphidromia und die Namengebung auf Einen Tag verlegte; wiewohl Suidas (v. *Ἀμφιδρόμια*) das Herumtragen des Kindes um den Herd auf den fünften (auf diesen auch das Geschenke geben) und die Namengebung auf den zehnten Tag setzt, und eben so nach Aristophanes (Vögel 923) der Name am zehnten, und nach Tarrhäus in den Sprüchwörtern an diesem die Geschenke gegeben wurden. Im Allgemeinen haben also, doch nicht ohne Einschränkung, Castellanus, Meursius u. A. Recht, wenn sie die Verschiedenheit beider Familienfeste behaupten.

In Kreta war der Tag der Namengebung der siebente, wie ich aus der Stelle des Hesychius schliesse v. *πρόμαχος· ὑπὸ Κρητῶν μάζα ἑβδομαίῳ παιδίῳ γινομένη*. Alberti versteht einen Knaben von sieben

---

[1]) Aristoph. Av. v. 493 u. das. Schol. v. 923 f. Demosth. in Boeotum. Isaeus *περὶ τοῦ Πύῤῥου κλήρου* p. 41. Eurip. in Aegeo bei Clem. Str. VI.

[2]) Hesych. v. *στέφανον ἐκφέρειν*, wo diese Ceremonie im Allgemeinen auf die Geburt eines Kindes bezogen wird.

[3]) Aristoph. Av. 923. Lysistr. 757. Hesych. v. *δεκάτῃ θύομεν.*

[4]) Suidas s. v. Polyaen. L. VI.

[5]) Vgl. Harpocr. v. *ἑβδομευομένου* u. Hesych. v. *ἕβδομαι.* Arnob. III, 1. Etym. M. und Suid. v. *ἑβδομευόμενα* sagen, die Einen hätten am siebenten, die Andern am zehnten Tage den Namen gegeben.

[6]) Bei Athen. IX, 10 p. 370.

Jahren (statt Tagen), durch den Namen des Kuchens πρόμαχος verleitet, als ob sich in Kreta siebenjährige Knaben in den Waffen übten. Allein dieser Name erklärt sich besser durch die Vergleichung mit dem S. 136 genannten Herafeste Promachia, wie denn die Kretenser und Lacedämonier manches Gemeinsame hatten. Wenn Hera auch in Kreta πρόμαχος hiess, und sie zugleich, wie in Samos, eine mütterliche Κουροτρόφος war, so galt ihr das Familienfest der Namengebung der Kinder von Kreta an ihrem siebenten Lebenstage, und man begreift so, warum der dabei gegebene Kuchen jenen Namen tragen konnte.

§. 83.

Die Apaturien.

Was am Hausaltar zuerst geschah, wurde später in weitern Kreisen im Verhältniss zu den Göttern und zu den Mitbürgern am Apaturienfeste vollzogen, welches jährlich im Monat Pyanepsion[1]) drei Tage lang als ein öffentliches Fest (ἑορτὴ δημοτελής)[2]) von den Athenern und Ionern[3]) begangen wurde. Am ersten Tage, δορπία (oder δόρπεια) genannt[4]), von δόρπον (Abendessen), versammelten sich des Abends die Väter einer Curie (φρατρία), welche ein- bis vierjährige Kinder hatten, mit ihren Anverwandten und schmausten mit einander. Von diesem Zusammentritt der Väter einer Phratria (Pfarrei) entstand der Name Ἀπατούρια, gleichsam ὁμοπατόρια, wie ἄκοιτις statt ὁμόκοιτις[5]). Das alte Athen hatte zwölf solcher Curien, ein jeder der von Cekrops eingeführten vier Stämme nemlich hatte

---

[1]) Demosth. bei Harpocrat. v. Ἀπατούρια. Theophrast. Char. 3.

[2]) Suid. v. Ἀπατούρια.

[3]) Dass die von Athen ausgegangenen Ioner die Apaturien begingen, meldet Herodot I, 147 mit dem Bemerken, dass allein die Ephesier und Kolophonier aus Ursache eines Mordes eine Ausnahme davon machten. Vgl. Bibl. Coislin. p. 605 mit der Verbesserung des Wesseling zu Herodot p. 72 f.

[4]) Hesych. v. δορπία, wo Alberti δόρπεια ändert.

[5]) Ephorus bei Harpocr. v. Ἀπατούρια. Schol. Aristoph. Acharn. v. 146. Eudocia p. 75. Xenoph. Hellen. I, 7, 8. Pollux VI, 102. Suidas v. Ἀπατούρια.

drei Phratrien, und eine jede Phratria dreissig Geschlechter (*γένη*), so dass das ganze Volk nicht nur nach den zwölf Monaten, sondern sogar nach 360 Tagen in so viele Geschlechter abgetheilt war, ein deutlicher Beweis von der Bedeutung der Zwölfzahl. Die Phratria hatte ein eigenes Heiligthum, *φράτριον* genannt [1]), und einen *φρατρίαρχος* [2]). Wir finden eine gleiche Eintheilung bei den Israeliten nicht nur in zwölf Stämme (Curien), sondern auch in ihrem Zuge durch die Wüste waren je drei nach den vier Weltgegenden zusammen geordnet [3]). Nach Pollux VIII, 109 hiess die Phratria auch *τριττύς* (1/3 Stamm), ihr Vorstand *τριττύαρχος*, und eine jede Trittys hatte vier Naukrarien (später *δῆμοι* genannt), so dass ein jeder Stamm in zwölf Naukrarien eingetheilt war. Klisthenes veränderte die alte Ordnung und führte Ol. 67, 3 zehn Stämme ein [4]), und eben so wurde die Zahl der *δῆμοι* vermehrt; Corsini (F. A. I diss. V) zählt ihrer 166 auf. Ob durch ihn auch die Phratrien vermehrt wurden, ist ungewiss [5]).

Der Wortableitung des Festes zu lieb wurde von den Grammatikern, scheint es, eine alte Sage von einer Grenzstreitigkeit zwischen den Athenern und den Böotiern in Verbindung mit den Apaturien gesetzt, ohne dass ein wirklicher Zusammenhang in der Sache in die Augen fällt. Als nemlich der böotische König Xanthus um den Sieg mit dem für den König Thymötes von Athen eintretenden Melanthius, Vater des Kodrus, im Zweikampf begriffen war, so sah der letztere hinter dem erstern jemanden in einem schwarzen Ziegenfell und beschwerte sich, dass sein Gegner zu Zweit gegen ihn komme. Während dieser sich umwandte, durchbohrte ihn Melanthius; worauf er dem Dionysos mit dem schwarzen Ziegenfell (*μελαναιγίς*) einen Altar errichtete und die Apaturien, von *ἀπάτη* (Täuschung) benannt, einsetzte [6]). Dem Dionysos sollen die Apaturien gefeiert wor-

---

[1]) Pollux III, 52. Harpocr. und Suidas v. *γεννῆται*. Etym. M. v. *ἐπακρία χώρα*. Im Phratrion pflegten die Phratores zusammen zu kommen nach Steph. B. v. *φατρία*. [2]) Harpocr. u. Etym. M. v. *φράτορες*.

[3]) 4 Mos. 2. [4]) Herod. V, 69. [5]) Vgl. M. Rieger Zeitschr. f. d. Alterthumswiss. 1853 H. V col. 410 ff.

[6]) Schol. Aristoph. Acharn. 146. Pac. v. 890. Ephorus bei Harpocr., Suidas u. Etym. M. v. *Ἀπατούρια* und *κουρεῶτις*. Eudocia l. c. Proclus in Tim. Commentar. I. Polyaen. L. I. Ein ähnliches Mährchen ersann man über dem Tempel Apaturon der Aphrodite nach Th. I S. 97.

den seyn[1]), jedoch schwerlich wegen jener Geschichte. Dionysos Melanägis hatte ja auch in Hermione in Argolis seinen Tempel (s. S. 137), er ist wohl hier als der Gott aufzufassen, der die heranwachsende Jugend in die täuschende Sinnenwelt einführt.

Der zweite Festtag hiess *ἀνάῤῥυσις*, d. i. das Opfern, weil an demselben dem Zeus Phratrios, d. i. dem Vorsteher der Curie, und der Athene geopfert wurde[2]), die man als *φρατρία* verehrte[3]). Die Anverwandten führten das Kind sammt dem Opfer zum Altar, und einer aus ihrer Mitte verrichtete die Opferhandlung und das Gebet[4]). Es war also der erste Kirchgang oder die Darstellung im Tempel. Man war nicht auf eine bestimmte Gottheit oder einen Tempel beschränkt: so wurde ein Kind in den Tempel des Apollon, des Gottes der Väter (*πατρῷος*), und in andere Kirchen getragen[5]). Apollon hatte ja eine Aufsicht auf das Gedeihen der Kinder und hiess desshalb *κουροτρόφος*[6]). Die Lacedämonier, welche dieselbe Sitte gehabt zu haben scheinen, sagten von den Sparsamen, die dieses Opfer scheuten, sie seyen Verächter[7]). Auf den Abend dieses Tages wurde, wie es scheint, auch Hephästos als der Urheber des Herd- und Lebensfeuers geehrt: wenigstens lesen wir im Allgemeinen, dass am Apaturienfeste Leute, mit den schönsten Mänteln (*στολαί*) angethan, brennende Fackeln vom Herde nahmen und dem Hephästos lobsangen[8]). — In Samos haben die Frauen am Apa-

---

[1]) Proclus l. c. Suid., Etym. M. u. Etym. Gudian. v. *Ἀπατούρια.*

[2]) Schol. Arist. Acharn. l. c. Suidas v. *Ἀπατούρ.* Euripides bei Pollux III, 5 nennt den Zeus *συγγένειος*, als „der die Rechte der Verwandtschaft beaufsichtigt«.

[3]) Plat. Euthyd. p. 302 D.

[4]) Andocides v. d. Mysterien.

[5]) Demosth. c. Eubuliden p. 1315.

[6]) Eudocia p. 250. Vgl. Th. I S. 244. Die Folge des ersten und zweiten Tages wird von Proklus Commentar. in Tim. I verwechselt, indem der zweite zum ersten und der erste zum zweiten gemacht wird. Etym. M. v. *κουρεῶτις* setzt auf den ersten Tag das Schmausen und die *ἀνάῤῥυσις*, und geht, den zweiten auslassend, sogleich zum dritten über; was den Proklus veranlasst zu haben scheint, den zweiten am falschen Orte durch *δορπία* zu ergänzen.

[7]) Hesych. v. *ἐπιπαίζειν· τὸ μὴ θύειν φράτριον* (so ist statt *φρατριάν* zu lesen), *Λάκωνες.* Alberti hält dafür, es sei etwas ausgefallen.

[8]) Ister im ersten Buch der Atthiden bei Harpocrat. v. *λαμπάς*, fragm. p. 60 Siebelis.

turienfeste der Kinderernährerin (κουροτρόφος), wie sie schlechtweg hiess, an einem Scheidewege ohne Beiseyn eines Mannes ein Opfer gebracht[1]). Creuzer (Symb. IV S. 151) hält diese Göttin für Demeter; allein da auch Here von Samos bestimmt jenen Beinamen führte[2]), so werden wir an diese denken müssen, die in Samos das war, was Athene in Athen.

Am dritten Tage, κουρεῶτις genannt, wurden den Kindern die Haare abgeschnitten und der Artemis geweiht[3]). Von der Ceremonie des κείρειν kommt der Name κοῦρος und der des Festtags. Sie sind Hauptbeschorne, im Gegensatz zu den Männern mit langem Haupthaare. Artemis, die sie aus Mutterleibe gefördert hatte, trug als κουροτρόφος und φιλομείραξ über ihr Gedeihen Aufsicht[4]); wie auch ihre Mutter Leto κουροτρόφος hiess[5]). Sie trat an die Stelle der Ge κουροτρόφος, welcher Erichthonius auf der Burg zuerst geopfert und einen Altar gesetzt haben soll[6]). Das Haarabschneiden drückte im Allgemeinen eine Unterwürfigkeit aus. Die Sklaven waren beschoren, als welche die Macht ihrer Herren auf sich hatten: die freien Griechen sind bei Homer καρηκομόωντες. Bei der Trauer drückte die Schicksalsmacht, und man beschor sein Haupthaar[7]); der Leichnam des Patroklus war ganz von abgeschnittenen Haaren überdeckt[8]). Einen ähnlichen Sinn hatte diese Ceremonie zu Ehren einer Gottheit; so bei den Kureten[9]). Bei den Hebräern liessen die Nasiräer ihre Haare dem Jehova wachsen, beschoren sie, wann die Zeit ihres Gelübdes aus war, vor der Thüre der Stiftshütte und warfen sie in das Feuer ihres Dankopfers[10]). Die Leviten aber mussten bei ihrer Einweihung sich am ganzen Leibe mit dem Schermesser bescheren[11]). Nach Paulus[12]) sind lange Haare dem Manne eine

---

1) Herod. vit. Homeri c. 29.
2) Hom. Epigr. XII.
3) Hesych. u. Suidas v. κουρεῶτις.
4) Diodor. V, 73 das. Wesseling.
5) Theocrit. Id. XVIII, 50.
6) Suidas v. κουροτρόφος.
7) Od. IV, 198.
8) Il. ψ', 135.
9) Agathon bei Athen. XII, 37 p. 528 d.
10) 4 Mos. 6, 18.
11) 4 Mos. 8, 7.
12) 1 Korinth. 11, 14 f.

Unehre und dem Weibe eine Ehre, und er nennt daher (v. 10) die Kopfbedeckung des Weibes eine Macht (ἐξουσίαν) auf ihrem Haupte aus Ehrfurcht vor den Engeln [1]). Wir haben noch ein Sinngedicht [2]) bei Gelegenheit, als ein Knabe sein Haar dem delphinischen Apollon (sey es dem zu Athen, oder in Aegina, oder in Ionien, oder in Delphi) weihte, mit dem Wunsche, der Gott möge ihn bis in's graue Alter erhalten. Theseus wallfahrtete eigens nach Delphi [3]), oder zufolge anderer Berichte [4]) nach Delos, um sein vorderes Haupthaar dem Apollon zu weihen, und mancher Vater führte seinen Sohn im Jünglingsalter zu diesem Behufe nach Delphi; was man jedoch später für Pedanterie auslegte [5]). Plutarch a. a. O. weist den Zusammenhang dieser griechischen Sitte mit dem Morgenlande nach: auch die Abanten, sagt er, seyen nach Homer geschoren gewesen, und sie hätten dieses nach dem Zeugniss einiger Alterthumsforscher von den Arabern gelernt oder hierin die Mysier nachgeahmt. Bei den Arabern, Phöniciern, Thraciern, Daciern und sogar den Mexicanern war der Gebrauch, die Haare den Göttern zu weihen, ausgebreitet [6]). Euböa war die Heimath der Abanten, und Phönicier waren mit Kadmus auf diese Insel gekommen [7]); so dass wir nach allem dem füglich auf sie diese Sitte zurückführen dürfen. Mitunter weihte man sein Haupthaar den Flüssen, denen man ernährende Kraft und die Ursache des Wachsthums wie der Pflanzen, so auch der Menschen zuschrieb [8]). Peleus gelobte dem Flussgott Spercheos die Haare seines Sohnes Achilleus nebst 50 Widdern zu opfern, wenn er glücklich zurückkehren würde [9]). Orestes weihte die Locke θρεπτήριος dem Inachus und die Locke πενθητήριος dem Grabe seines Vaters [10]).

---

[1]) Auch bei andern alten Völkern waren die verheiratheten Frauen verhüllt, während die ledigen Haargeflechte machten: Paus. X, 25, 10.

[2]) Rhiani epigr. in Bibl. Uffenbach. T. I p. 585.

[3]) Plut. v. Thes. c. 5.

[4]) Paus. II, 33, 1. Schol. Villois. H. Il. β', 11. Eudocia p. 250.

[5]) Plut. l. c. Theophr. Char. περὶ μικροφιλοτιμίας.

[6]) Gesenius hebr. Wörterb. v. נָזַר. Movers Phönic. B. I S. 361 f.

[7]) Strabo p. 685 C. Vgl. Koray Biblioth. Gr. T. III p. 356.

[8]) Schol. Villois. Il. ψ', 144. [9]) Il. ψ', 142.

[10]) Aeschyl. Choëphor. v. 6 f.

Die vom Schiffbruch Geretteten weihten dankbar ihre Haare dem Glaukus, Nereus, der Ino, dem Melikertes, Poseidon und den samothraeischen Göttern[1]). In Titane bei Sicyon konnte man im Asklepieon das Bild der Hygiea fast nicht erkennen vor lauter Haaren, die sich dankbare Frauen abgeschnitten hatten[2]).

Am Kureotistage schrieb man die Knaben und Mädchen in die Phratrien ein, und die Väter schwuren, dass sie ächte Athener seyen[3]). Bei dieser Gelegenheit gaben die Väter den *φράτορες* ein Schaf (*ὄϊς φρατήρ*), eine Ziege (*αἴξ φράτριος*) und eine Weinspende (*οἰνιστήρια*) zum Besten. Das Thieropfer hatte den Namen *μεῖον*, daher *μειαγωγεῖν* und *μειαγωγός*. Man leitete diesen Ausdruck auf entgegengesetzte Weise ab: entweder dass die Mitbrüder (*φράτορες* oder *φρατέρες*) scherzweise riefen, das Thier, wenn es auf die Wage gelegt wurde, sey kleiner (*μεῖον*), als vorgeschrieben war, oder dass sie es umgekehrt, als aus Ehrgeiz zu gross eingeführt, nicht zulassen wollten, und die Einführenden riefen, es sey kleiner und das gesetzliche Mass sey nicht überschritten[4]). Die erste Ableitung ist die richtigere, weil Aristophanes (Ran. 809) das Wort in *μειαγωγήσουσι τὴν τραγῳδίαν* für bekritteln gebraucht. Auch sprechen sich Eratosthenes von der Komödie und Apollodor von den Göttern[5]) für diese Erklärung aus. Man nannte dieses Opfer auch *κούρειον*[6]).

Wenn Pollux VIII, 107 sagt, man habe die Knaben und Mädchen im vorgeschrittenen Alter den Phratores vorgeführt, und für jene am Kureotistage *τὸ κούρειον* und für diese *τὴν γαμηλίαν* gebracht, so fiel, was man sonst *ἐφηβεύειν* nannte, mit dem Kureotis-

---

[1]) Lucian. Epigr. T. II p. 841.

[2]) Pausan. II, 11, 6.

[3]) Suidas v. *Ἀπατούρ.* u. *κουρεῶτις.* Nach Proclus in Tim. Commentat. I schrieb man sie drei- und vierjährig ein, nach Etymol. M. v. *Ἀπατούρ.* schrieb man die in dem Jahr Gebornen am Apaturienfeste ein.

[4]) Pollux III, 52 f. Hesych. v. *μειαγωγός* u. *οἰνιστήρια.* Photius und Suidas v. *μειαγωγεῖν* u. *μεῖον.* Athen. XI.

[5]) Bei Harpocr. v. *μεῖον.*

[6]) Etymol. M. s. v. Schol. Aristoph. Ran. 809.

feste zusammen, das Hochzeitopfer jedoch bezog sich natürlich nicht auf die Apaturien[1]). Jedoch wurde nach Didymus[2]) die Gamelia bei Hochzeiten den Phratoren gegeben und die jungen Frauen bei ihnen eingeführt. An den Ephebia und Hochzeiten steckte man Lorbeerzweige (*κορυθάλη*) vor die Hausthüre[3]). Die auf die Hochzeiten bezüglichen Festlichkeiten nannte man *γαμηλίαι*[4]), den Abschied der Braut aus dem elterlichen Hause *ἀπαύλια*[5]), ihren Einzug in das Haus des Bräutigams *ἐπαυλία*. Voran ging ein weissgekleideter Jüngling mit brennender Fackel, eine Korbträgerin und die übrigen Gespielinnen mit allerlei Hausgeräthe und Schmuck folgten[6]). Damit waren Hochzeitgeschenke für die Braut verbunden, *ἀνακαλυπτήρια*, auch *ἐπαύλαια* genannt[7]). Der Hochzeitgesang hiess *ὑμέναιος*, worunter man zugleich den Genius der Hochzeiten verstand, welcher angerufen wurde[8]). Die Jungfrauen von Trözen weihten vor der Hochzeit ihren Gürtel der Athene Apaturia nach alter Satzung. Aethra, Mutter des Theseus, weihte ihr mit diesem Beinamen einen Tempel auf einer kleinen Insel bei Trözen, weil sie im Traum durch Athene verführt, sich dem Poseidon Preis gab[9]). Diese Legende lässt auf die wahre Bedeutung des Wortes Apaturia schliessen. In jeder Phratria wurde an den Apaturien in Gegenwart der Väter eine Schulprü-

---

[1]) Vgl. Pollux III, 42. Bekker Anecd. I p. 228.

[2]) Bei Harpocr. v. *γαμηλία*. Auch Etymol. M. setzt die Gamelia und den Kureotistag gleich: *γαμηλία, ἡ εἰς τοὺς φράτορας διδομένη ἐγγραφὴ καὶ εἰσαγωγὴ ἐπὶ γάμοις, ἣν ὠνόμαζον καὶ κουρεῶτιν* (statt *κουρεῦτιν* zu lesen).

[3]) Hesych., Etymol. M. u. Gudianum s. v.

[4]) Etymol. M. s. v.

[5]) Hesych. u. Etymol. M. s. v. Pollux III, 39.

[6]) Etymol. M. v. *ἐπαυλία*. Nach demselb. v. *δαήρ* war der Schwager der Fackelträger. Hesych. v. *κανηφόρος*.

[7]) Harpocrat. v. *ἀνακαλ*. Hesych. v. *ἐπαυλία*.

[8]) Etymol. M. v. *ὑμέναιος . . . . ἢ ἀπό τινος Ὑμεναίου, ὃν φασι γήμαντα δοξασθῆναι*. Vgl. den Grammat. Aristophanes bei Athen. XIV, 10 p. 619 b u. die Ausl. zu Aristoph. Av. 1740.

[9]) Paus. II, 33, 1.

fung angestellt, von diesen Preisse ausgesetzt und von den Jünglingen Gedichte vorgetragen[1]). Wie die Römer im 20sten Lebensjahre den ersten Bart abnahmen und die männliche Toga anstatt der praetexta anlegten (jedoch ehemals noch ein Jahr aus Bescheidenheit den Arm mit der Toga verhüllten)[2]), also wurden die jungen Griechen mit dem 18. Jahre Epheben, widmeten sich von nun an dem Kriegswesen, versahen daheim als *περίπολοι* zwei Jahre lang Patrouillen- und Wachtdienste und wurden mit dem 20sten mündige Bürger[3]). Nach Aristoteles in dem Staat der Athener[4]) empfingen die Epheben im zweiten Jahre im Theater von dem versammelten Volke Schild und Lanze und mussten ein Jahr lang als *περίπολοι* das Land durchziehen und Wache stehen. Als Epheben hatten sie ihren eigenen Meister (*ἐφήβαρχος*)[5]), ihre abgesonderten Turnplätze[6]) und schwarze Mäntel, die seit der Zeit des Sophisten Herodes weiss getragen wurden[7]). Die mündig gewordenen Jünglinge (*οἱ τελεσθέντες*) wurden des Bürgerrechtes theilhaftig und ihre Namen mit dem betreffenden Demos in das Bürgerbuch (*ληξιαρχικὸν γραμματεῖον*) eingeschrieben, welches bei einem jeden Demarchen aufbewahrt wurde[8]). Sie empfingen Täfelchen mit ihrem, des Vaters und des Demos Namen[9]). Es gab zweierlei Standesbücher für die freien Athener, ein allgemeines in den Phratrien (*κοινὸν γραμματεῖον*), wo die

---

[1]) Plat. Tim. p. 21 B. das. Proklus.

[2]) Cic. p. Coelio c. 5 ed. Garaton. T. X p. 396. Sueton. Calig. c. 10. Neron. c. 12.

[3]) Pollux VIII, 105. Hyperides bei Harpocr. u. Etymol. M. v. *ἐπιδιετὲς ἡβῆσαι.* Aeschines bei Harpocrat. und Suidas v. *περίπολος.* Ulpian. ad Demosth. Olynth. 3. Wie die Römer nach Servius zu Virg. Aen. VII, 162 schon mit dem 16. Jahre Kriegsdienste versahen, so war man nach Censorinus de die natali c. 14 schon mit dem 15. Jahre *μελλέφηβος*, mit dem 16. *ἔφηβος* und mit dem 17. *ἐξέφηβος.*

[4]) Harpocr. u. Suidas v. *περίπολος.*

[5]) Arrian. in Epict. III, 1. 7.

[6]) Theophrast. Char. *περὶ ἀρεσκείας.*

[7]) Philostr. in Herode Sophista II.

[8]) Suidas v. *δήμαρχος.*

[9]) Hesych. v. *χαλκοῦν πινάκιον.*

Knaben und Mädchen am Kureotistage eingeschrieben wurden, und ein besonderes in den Demen (von denen je vier ehemals eine Phratria ausmachten), *ληξιαρχικόν* genannt, für die jungen Bürger[1]). Auch mit dem letzten Akte war eine religiöse Feier verbunden. Die Epheben schoren sich das Haupthaar oder den Bart ab, brachten dem Herakles, als dem Vorbilde des ernstern Lebensalters, einen grossen Pokal voll Wein, libirten und gaben den Zusammengekommenen daraus zu trinken; was man *οἰνιστηρία* nannte[2]). Als waffenfähige Bürger gingen sie, da sie von nun an zu auswärtigen Kriegen verwendet wurden, in voller Rüstung in den Tempel der Agraulos, welche sich aus Vaterlandsliebe in einem Kriege der Athener zufolge eines Orakels freiwillig aufgeopfert hatte, um sowohl ihr Gedächtniss zu ehren, als auch sich zu gleichem Heldenmuthe zu stärken. Hier legten sie nachstehenden Bürgereid ab: „Ich gelobe, meinen Waffen keine Schande zu machen, Reih' und Glied (*τὸν παραστάτην*) nicht zu verlassen, die Tempel und das Heilige allein und mit Andern zu beschützen, das Vaterland nicht verringert zu überlassen, dahin zu schiffen und das Land anzubauen, das man mir anweist, mich den jedesmaligen Richtern zu unterwerfen, den aufgestellten Satzungen, und welche andere die Gesammtheit mit Einsicht aufstellen wird, zu gehorchen, und so jemand die Gesetze aufheben oder nicht befolgen wollte, es nicht zuzulassen, sondern allein und mit Allen es zu verhindern, und die vaterländischen Heiligthümer zu achten. Das schwöre ich bei den allwissenden Göttern: Agraulos, Enyalios, Ares, Zeus, Thallo, Auxo, Hegemone«[3]). Agraulos, in deren Tempel diese Feierlichkeit Statt fand, steht aus diesem Grunde voran; sodann folgen Enyalios und Ares, welche sich die Athener als verschieden dachten[4]), weil es zugleich ein Soldateneid war; endlich werden die

---

[1]) Harpocrat. u. Suidas v. *κοινὸν γραμμ.*

[2]) Pamphilus bei Athen. XI, 88 p. 494 F. Aeschines c. Timarch. Dinarchus bei Harpocr. u. Suidas v. *ληξιαρχ.* Etymol. M. v. *κουρεῶτις.* Pollux VIII, 9, 104 f. Phot. Lex. u. Hesych. v. *οἰνιστήρια.* Eustath. in Hom. Il. *μ'* p. 907.

[3]) Pollux VIII, 105 f. Stobaeus serm. 41. Ulpian. ad Demosth. *περὶ παραπρ.* Ende.

[4]) Th. I S. 302

Schicksalsgötter genannt, von welchen das Wohl der Stadt, die Fruchtbarkeit der Natur und die Ereignisse in der Geschichte nach alten Begriffen abhängen: Zeus als der oberste Stadtgott und Lenker der Geschicke, Thallo, Auxo und Hegemone, d. i. wie mich dünkt, die Chariten, Horen und Mören nach ältester Ansicht noch ungeschieden gedacht. Thallo nemlich war eine von den Horen in Athen[1]), Auxo und Hegemone nennt Pausanias (IX, 35, 2) die alten Chariten von da und bringt sie selbst mit den Horen in Verbindung. Wir haben S. 159 diese beiden auf das Gedeihen der Jugend gedeutet, und dürfen wohl Thallo dazu nehmen, und unter der dritten zugleich Artemis verstehen, welche den Alten Lebensführerin (ἡγεμόνη) war[2]); wesswegen man ihr auch die Siege bei Marathon und Salamis verdankte. Die Göttin, welche als Kurotrophos bisher behütet hatte, wurde nun als Hegemone die Führerin durch's Leben und in die Schlachten. — Es war eine Auszeichnung für die Bewohner der Insel Kos aus Achtung vor ihrem Mitbürger Hippokrates, dass ihnen durch Senatsbeschluss, der sich in den Werken des Arztes findet, zugestanden wurde, ἐφηβεύειν ἐν Ἀθήναις, καθάπερ παισὶν Ἀθηναίων. Der Sohn des thracischen Königs Sitalkus wurde am Kureotistage unter die Bürger geschrieben[3]), und vielleicht das ἐφηβεύειν überhaupt mit der Feier dieses Tages verbunden. Angewünschte Kinder wurden gleichfalls den Phratoren vorgeführt und ihre ächte Bürgerschaft beschworen; jedoch geschah dieses an den Thargelien[4]). Wurde das ἐφηβεύειν an einem Sklaven vollzogen, so war damit seine Freilassung ausgesprochen[5]).

Wenn man bisweilen vier Tage zu den Apaturien rechnet, und den vierten ἐπίβδα nennt[6]), so ist es nicht genau damit zu nehmen; denn dieses Wort bedeutet überhaupt eine Nachfeier, daher man auch in der Mehrzahl von ἐπίβδαι redete[7]), welche von Antiphon[8]) μεθ-

---

1) S. Th. I S. 189. 2) S. Th. I S. 319.

3) Suidas v. Ἀπατούρια.

4) Isaeus Or. de Apollodoro.

5) Artemidor. I, 56.

6) Harpocrat. und Hesych. v. Ἀπατούρια. Simplicius Physic. IV. Schol. Arist. Acharn. 146. Pac. 890. Thesm. 565.

7) Hesych. u. Etym. M. s. v., wo Didymus angeführt wird. Schol. Pind. Pyth. IV, 249. 8) Bei Pollux I, 34.

ἑορτοι ἡμέραι genannt werden. Es gab sogar eine Vorfeier; wenigstens fünf Tage lang setzte der Senat, wie die andern Behörden, über die Apaturien seine Geschäfte aus, zufolge eines unter dem Archon Kephisodorus gefassten Volksbeschlusses; so lange, als die sogenannten προτένθαι das Fest feierten, welche das Vorrecht genossen, den Tag vor der Dorpia und die nachfolgenden Tage als ungeladene Gäste, wo sie wollten, sich einzustellen[1]).

§. 84.

Die Musea, Hermäa, Brauronia und Emplokia.

In den Schulen wurden Musenfeste (*Μούσεια*), auf den Turnplätzen die Ἑρμαῖα von der Jugend begangen[2]), zu welchem Behufe die Knaben und Jünglinge unter einander gemischt waren. An den Letztern opferten sie dem Gott in Festkleidern und mit Kränzen auf dem Haupte unter Aufsicht ihres Meisters (*παιδοτρίβης*), hernach assen und tranken sie zusammen, und spielten Würfel u. dergl.[3]) Es fanden sich auch Erwachsene aus unziemlicher Knabenliebe bei dieser Gelegenheit ein[4]); diess zu verhüten, wurde durch ein Gesetz den Gymnasiarchen bei der auf Verführung gesetzten Strafe verboten, Erwachsene an jenem Feste zuzulassen[5]). Auf die Knabenliebe scheint mir das Beiwort des Hermes *ψιθυριστής* sich zu beziehen, wie ihn der Redner gegen Neära benennt; denn sowohl er, als die andern dem Liebeslispeln holden Gottheiten *ψίθυρος Ἀφροδίτη* und Ἔρως *ψίθυρος* wurden in Athen verehrt[6]). — In Arkadien haben die Pheneaten, als grosse Verehrer des Hermes, die Ἑρμαια mit einem Wettlauf gefeiert[7]); ebenso die Stadt Pellene in Achaja, wo

---

[1]) Aristoph. Nub. v. 1199. Athen. IV, 71 p. 171. Hesych. s. v. und Ausl.

[2]) Aeschines in Timarch. §. 10 p. 35.

[3]) Plat. Lys. p. 206 D.

[4]) Diogen. Cyn. epist. ad Graecos.

[5]) Aeschin. l. c. p. 33.

[6]) Harpocrat. u. Suidas v. *ψιθυριστὴς Ἑρμῆς* u. Maussac. Annotat. ad Harpocr. p. 248 sq.

[7]) Paus. VIII, 14, 10.

der Preiss ein Oberkleid war[1]). Zu Tanagra in Böotien ging der für den schönsten gehaltene Ephebe am Hermesfeste rings um die Stadtmauer mit einem Lamm auf den Schultern, um so den Widderträger (*κριοφόρος*) zu ehren, welchem man das Verdienst zuschrieb, dass er selber einen Widder um die Mauer getragen und so eine Seuche abgewendet habe[2]). Wenn die Sonne in diesem Zeichen steht, so pflegen ja die Krankheiten nachzulassen.

Die attischen Mädchen hatten das Vorbild der Jungfräulichkeit in Artemis. Ein zahmer Bär ging einst in Attika herum unter den Leuten, ein Mädchen trieb Muthwillen mit ihm und wurde von ihm zerrissen; worauf das Thier von deren Brüdern erschossen wurde. Als nun die Athener eine pestartige Krankheit befiel, so befrugen sie das Orakel, welches sie hiess ihre Mädchen anzuhalten, der Artemis zu Ehren gleichsam Bären zu werden, oder ihr sich zu weihen. Hierauf fassten die Athener den Beschluss, dass kein Mädchen einem Manne beiwohnen sollte, bevor sie der Göttin sich geweiht habe. Diess geschah an den Brauronien, welches Fest die Mädchen nicht unter fünf und nicht über zehn Jahren in gelben Kleidern feierten[3]). In der Regel waren es zehnjährige Mädchen[4]), woher ihre Festlichkeit auch *δεκατεύειν* hiess[5]). Ein solches Mädchen hiess Bär (*ἄρκτος*)[6]), ihre Handlung *ἀρκτεύειν*[7]), oder das Hauptwort *ἀρκτεία*[8]). In Athen, wenn sich die Jungfrauen verehelichen wollten, sollen sie, gleichsam die Artemis zu besänftigen, ihr zu Ehren ein Körbchen getragen haben (*ἐκανηφόρουν Ἀρτέμιδι*)[9]). Corsini (F. A. II p. 317) bezweifelt übrigens, dass alle attischen Mädchen zu den Brauronien zusammen gekommen seyen; zumal da Artemis auch in andern Gauen ihr Heiligthum hatte. Er hält dafür, dass die

---

[1]) Schol. Pind. Ol. XIII, 148.

[2]) Paus. IX, 22, 1.

[3]) Suidas v. *ἄρκτος*.

[4]) Aristoph. Lysistr. v. 646. Etym. M. v. *δεκατευτήριον*.

[5]) Harpocrat. u. Hesych. s. v.

[6]) Aristoph. u. Eurip. bei Harpocr., Hesych. u. Suid. v. *ἀρκτεῦσαι*.

[7]) Pollux V, 12. Harpocr. v. *ἀρκτεῦσαι*.

[8]) Hesych. s. v.

[9]) Schol. Theocrit. Id. II, 66.

Jungfrauen jedesmal vor ihrer Verehelichung der Artemis ein Opfer gebracht haben; wie auch Lysias bei Harpokration und Suidas das ἀρκτεῦσαι erklärt τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Μουνυχίᾳ ἢ τῇ Βραυρωνίᾳ, und es nicht auf das Fest Brauronia bezieht. Harp. beruft sich auf den Kratinus ἐν τοῖς ψηφίσμασιν, und δεκατεύειν (s. v.) erklärt er sogar nach dem Grammatiker Didymus, abgesehen von dem Lebensalter der Jungfrauen, allgemein für weihen, da es griechische Sitte sey, den Zehnten der Gewächse den Göttern zu weihen. Wenn auch die letzte Bemerkung zu beanstanden ist, so verwendete man doch z. B. den Zehnten einer Beute zu Weihgeschenken an die Götter[1]), woraus sich jener Sprachgebrauch von δεκατεύειν für weihen erklärt. Artemis Brauronia hatte übrigens nicht allein in dem Gau, sondern auch auf der Burg ihren Tempel, und man hielt sie für die taurische[2]). Die Brauronia mögen daher an beiden Orten gefeiert worden seyn und dabei sich jedenfalls junge Mädchen betheiligt haben. Wer das im 10. Jahre nicht that, musste vor der Hochzeit dem Gesetze nachkommen. Ohnehin gehörte zu einer gesetzmässigen Heirath, dass man die Phratores bedachte und ihnen die sogenannte γαμηλία verabreichte[3]). — Verwandt hiermit ist die arkadische Fabel von Kallisto, der Mutter des Arkas und somit des arkadischen Volkes, welche als Verehrerin und Jagdgenossin der Artemis in einen Bären verwandelt worden seyn soll; was nichts Anderes zu bedeuten scheint, als dass sie eine Heilige dieser Göttin war. Ich halte es für eine spätere Erdichtung, als sey sie zur Strafe in dieses Thier verwandelt worden, weil sie sich von Zeus, dem Ahnherrn der Arkader, schwängern liess[4]). Man wusste auch nicht sicher, wer sie verwandelt habe; nach Einigen war es die jungfräuliche Artemis selbst, die übrigens den Bären wohl gewogen ist, und unmöglich darüber zürnen konnte, die Mutter eines grossen Volkes aus der Umarmung des höchsten Gottes zu werden, nach Pausanias (I, 25, 1. VIII, 3, 6) war die Eifersucht der Here die Ursache davon; wie denn der Bild-

---

[1]) Pausan. I, 28, 2. Harpocr. u. Suidas v. δεκατεύειν.

[2]) Pausan. I, 23, 7.

[3]) Suidas s. v. und die Ausl.

[4]) Vgl. Creuzer Symb. IV S. 710 ff.

hauer Dinomenes die Io und Kallisto, beide als Gegenstände der Liebe des Zeus und des Hasses der Here, neben einander abbildete, welche Pausanias auf der Burg zu Athen gesehen hat. Die alterthümliche Anschauungsweise scheint aber eine andere gewesen zu seyn; sonst hätte man nicht den Stammfürsten Arkas in Mantinea neben den Altar der Hera begraben[1]). Kallisto, die Tochter Lykaons, welche als ein menschliches Weib mit einem Gotte Menschen erzeugt, für die arkadische Göttin Artemis selbst zu halten, ist meines Erachtens ein unbegründeter Einfall K. O. Müller's (Prolegom. z. Myth. S. 73 ff.); zumal da Artemis sie der Here zu lieb erschossen, Zeus aber sie als den grossen Bären an den Himmel versetzt haben soll[2]). Polygnotus trug kein Bedenken, ihren Schatten in der Unterwelt zu malen[3]). Sie war also keine Göttin. Die Arkader hatten eine andere ähnliche Sage, dass bei dem jedesmaligen Opfer des Zeus Lykäos jemand aus einem Menschen ein Wolf werde, und wenn er sich als solcher des Menschenfleisches enthalte, nach zehn Jahren wieder in einen Menschen verwandelt werde, widrigenfalls aber sein Leben lang ein Wolf bleibe[4]). Im Keramikus zu Athen stand eine Hekate, die man *Καλλίστη* nannte, welche Einige für Artemis hielten[5]).

Ausserdem wird ein attisches Zopffest, Namens *Ἐμπλοκία* erwähnt[6]).

§. 85.

Jugendfeste in Korinth, Sparta und Rhodus.

In Korinth weihten die Jünglinge am Jahresfeste der mit Unrecht gesteinigten Söhne der Medea zu ihrer Sühne, schwarz gekleidet, ihr Haupthaar[7]). Das Opfer bestand wie bei den Apaturien aus Ziegen[8]). Aus diesem Jugendfeste lässt sich die Beziehung desselben zu Here besser, als ich Th. I S. 365 f. versucht hatte, erklären.

---

[1]) Paus. VIII, 9, 3.
[2]) Pausan. VIII, 3, 6.
[3]) Paus. X, 31, 9.
[4]) Paus. VIII, 2, 6.
[5]) Hesych. v. *Καλλίστη.*
[6]) Hesych. v. *Ἐμπλοκία· ἑορτὴ παρὰ Ἀθηναίοις, ὡς τὸ σὺν ταῖς θριξὶ πλεκόμενον γυναιξίν.*
[7]) Pausan. II, 3, 7.
[8]) Zenob. Centur. I, 27.

Schon Medea hatte ihre Kinder von Geburt an dieser Göttin geweiht; was Pausanias (a. a. O. §. 11) so ausdrückt, sie hätte dieselben in dem Heratempel verborgen, in der Hoffnung, dass sie so unsterblich seyn würden.

In Sparta hatte man ein Kinderfest *Τιθηνίδια*, an welchem die Ammen die Kinder männlichen Geschlechts auf's Land trugen zur Artemis mit dem Beinamen *κορυθαλλία*, deren Tempel beim Fluss Tiasa unweit des Heiligthums der Charis Kleta war. Da opferten sie Spanferkel und hielten Mahlzeiten, *κοπίδες* genannt, wobei eine Art Brode (*ἰπνίται ἄρτοι*) gegessen wurden[1]). Auch hier war Artemis, gleich der ephesischen, als die mütterliche Oberamme aufgefasst, und den Beinamen erhielt sie von dem wie in Attika vor die Häuser gesteckten Lorbeerkranz. – Als ernste taurische Göttin aber, die Menschenblut forderte, galt sie bei der Geisselung der spartanischen Jünglinge, welche, *διαμαστίγωσις* genannt, alljährlich am Altar der Artemis *ὀρθία* Statt fand. Die Göttin hatte auch den Beinamen *λυγοδέσμα* (in Keuschlamm eingehüllt)[2]). Der Zusammenhang dieser lakonischen und der taurischen Artemis, durch Orestes und Iphigenia vermittelt, wird bestimmt gemeldet[3]), und nach der Meinung des Pausanias war hier das ächte Bild von Tauren und nicht in Brauron zu Athen[4]). Es fielen auch zu Lacedämon Menschenopfer, welche das Loos traf; bis Lykurgus diesen vorgefundenen Gebrauch milderte und zur kriegerischen Erziehung der Jugend anwendete[5]). Nach seiner Satzung nemlich wurden die freien Jünglinge in Gegenwart ihrer Eltern und Anverwandten bei jenem

---

[1]) Athen. IV, 16 p. 139. Pausan. III, 18, 6.

[2]) Pausan. III, 16, 11.

[3]) Paus. III, 16, 7. Schol. Horat. Od. I, 7. Philostr. v. Apollon. VI, 10. Hesych. v. *ὀρθία* u. *ὀρθωσία* leitet den Beinamen von einem Orte in Arkadien her.

[4]) Vgl. Th. I S. 177.

[5]) Paus. III, 16, 7 ff. Lucian. de gymn. Suidas v. *Λυκοῦργος*. Eine Erdichtung scheint die Entstehungsgeschichte der Geisselung zu Sparta zu seyn, wie sie Plutarch (in Aristide) erzählt, dass nemlich der Feldherr Pausanias beim Opfer von den Lydern überfallen, dieselben in Ermanglung der Waffen mit Stäben und Geisseln vertrieben habe, und dass zur Nachahmung dieser Begebenheit die Geisselung der Jünglinge eingeführt worden sey.

Tempel in Limnäon im Angesicht der Artemis, deren Schnitzbild die Priesterin in der Hand hielt, bis auf's Blut mit Peitschen gehauen, ohne dass man ein Geschrei oder auch nur einen Seufzer hörte, wie noch Cicero (Tuscul. II u. V) von den Spartanern seiner Zeit berichtet. Wer am längsten aushielt, wurde als Sieger bekränzt[1]). Ausser dem Sporn des Ehrgeizes und den Ermahnungen der Eltern forderte die Priesterin zur Strenge auf; denn wenn sie Nachsicht gegen Schönheit oder Stand eines Jünglings gewahrte, gab sie vor, das sonst leichte Götterbild werde ihr in den Händen zu schwer, weil die Peitsche lässig ihr Amt verrichte[2]). Nicht selten fiel ein Jüngling entseelt zur Erde[3]); solcher hatte am schönsten gesiegt, wurde mit bekränztem Haupte ehrenvoll beerdigt, und sogar mit einer öffentlich gesetzten Bildsäule geehrt[4]). In späterer Zeit mischten sich in dieses blutige Spiel Sklaven unter die freien Jünglinge, wie Themistius a. a. O. meldet. — Auf dem Marktplatz führten die spartanischen Epheben vor der Bildsäule Apollons Reigen (*χορούς*) auf, ein Fest, das *γυμνοπαιδίαι* hiess[5]). Man verwechselte dieses bisweilen mit einer andern Festlichkeit, wobei die lakonischen Jünglinge einander den Rücken durchprügelten. Hesychius (v. *γυμνοπαιδία*) erklärt es aber für falsch, und bemerkt, dass sie dabei nackt ohne Schläge auf dem Marktplatz Tänze aufführten. Auch die peloponnesischen Mädchen waren bei ihren Tänzen ziemlich entblösst, was man *δωριάζειν* nannte[6]). — Nach der Satzung Lykurgs kämpften die Epheben in zwei Abtheilungen mit Händen, Füssen und Zähnen, rissen sich die Augen aus und stiessen sich in's Wasser. Vor dem Kampfe opferte eine jede Abtheilung dem Enyalios bei Nacht einen jungen Hund, und als Vorspiel liess man während des Opferns zwei zahme Eber mit einander kämpfen[7]). Diess geschah unweit Therapne im Phoibäon, wo ein Tempel der Dioskuren war[8]). Dem Kampfe ging noch ein Opfer für Achilleus vorher, der seinen Tempel

---

[1]) Plut. in Lacon. Instit. Themistius in orat. *βασανιστής*. Tertullian. ad Martyres c. 4. Simplicius in Epictetum.

[2]) Pausan. III, 16, 11.

[3]) Lucian. l. c. Plut. in Lycurgo.

[4]) Statius Theb. IV. Lucian. l. c.

[5]) Pausan. III, 11, 9.

[6]) Hesych. s. v.

[7]) Pausan. III, 14, 8 ff.

[8]) Paus. III, 20, 1.

nördlich von Sparta hatte, welchen man verschlossen zu halten pflegte[1]). Damit verband man später ein Gedächtnissfest auf die bei Pylä Gefallenen, in Beziehung auf welche die Jünglinge dem Apollon Päane sangen[2]). Wenn die Epheben in das Mannesalter übergingen, nannte man sie in Sparta *σφαιρεῖς*, und diese opferten alsdann dem Herakles[3]).

In Rhodus hielten die Knaben im Monat Boedromion eine Sammlung von Brod, Käse, Wein, Feigen und dergleichen vor den Thüren. Dabei sangen sie ein Lied, worin sie sich mit einer Schwalbe verglichen, welche die schöne Zeit und das gute Jahr herbeigeführt habe und dafür etwas begehre; sonst würden sie die Thüre, oder die Oberschwelle, oder die Frau im Hause fortschleppen. Man hiess daher dieses Einsammeln *χελιδονίζειν* und die Knaben selbst *χελιδονισταί*[4]). Diese Sitte verdankte ihre Entstehung der Noth; als einst die Lindier Geldes benöthigt waren, veranstaltete ihr Mitbürger Kleobulus auf jene Weise eine Kollekte[5]). Ein ähnliches Bettellied unter dem Titel *εἰρεσιώνη* besitzen wir in der homerischen Gedichtsammlung (Epigr. XV); da verlangen die Knaben von Samos zu Ehren Apollons unter Anwünschung von Segen und Ueberfluss eine Gabe, und auch die Vergleichung mit der Schwalbe wird nicht vergessen: »ich komme, ich komme zu dir alle Jahre, wie die Schwalbe«[6]). Anderwärts sammelte man für eine Krähe, die es thaten, hiessen *κορωνισταί* und ihre Lieder *κορωνίσματα*. Ein solches besitzen wir von Phönix von Kolophon in Jamben[7]).

4. Politische Feste.

§. 86.

Die Olympia in Elis und die Panathenäa zu Athen.

Was die Panathenäen für die Stadt Athen, das waren die Olympia in Elis für sämmtliche Hellenen, ein politisches Central-

---

[1]) Pausan. III, 20, 8. [2]) Etymol. M. v. *γυμνοπαιδία*.

[3]) Paus. III, 14, 6. [4]) Hesych. s. v.

[5]) Theognis v. d. Festen in Rhodus L. II bei Athen. VIII, 60 p. 360, wo auch das Bettellied mitgetheilt ist, u. Eustath. ad Od. *φ'* Ende.

[6]) Suidas v. *Ὅμηρος*.

[7]) Bei Athen. VIII, 59 p. 359 f., welcher den Pamphilus von Alexandrien und Hagnokles von Rhodus anführt.

fest derselben, noch zur Zeit des Pausanias, der sie nächst den Eleusinien für die herrlichste Feier in Griechenland hielt[1]). Der erste Stifter der Olympia soll Herakles gewesen seyn, aber nicht der thebanische Sohn des Amphitryon, sondern ein viel älterer, einer von den fünf Idäi Daktyli, die man auch Kureten nannte[2]), denen Rhea die Hut des neugebornen Zeus anvertraut hatte, welche von dem kretischen Berge Ida her nach Elis kamen[3]). Der Zeuscultus kam so von Kreta, der Geburtsstätte des Gottes, in den Peloponnes, und hing mit der Stiftung der Spiele zusammen. Die Kureten sollen zuerst auf der olympischen Rennbahn gelaufen seyn, ja Kronos und Zeus hier gerungen haben[4]); d. h. die Verehrung des Zeus trat in Konflikt mit dem einheimischen Dienste des Kronos. Elis ist schon in der mosaischen Völkertafel bekannt[5]). In Olympia errichtete Clymenus, 50 Jahre nach Deukalion, dem Herakles und den andern Kureten einen Altar[6]). Später verherrlichte Pelops die Spiele, und der Thebaner Herakles stellte sie nach der Eroberung von Elis wieder her. Und hier war es vielleicht, dass dieser sich in den Ruhm des ersten Gründers, Herakles von Kreta, eindrängte, dessen Namen sich aneignete und als solcher für Zeus Sohn ausgegeben wurde. Die Fabel von der Reinigung des Stalles des Königs Augeas von Elis scheint nur eine dichterische Ausschmückung der Thatsache zu seyn, dass Herakles ihn besiegte und den alten Unrath aus dem Lande abthat[7]). Nachgehends zerfielen die Spiele, bis Iphitus zur Zeit Lykurgs gemeinschaftlich mit diesem sie erneuerte,

---

[1]) Pausan. V, 10, 1.

[2]) Auch in Messenien befand sich ein Heiligthum der Kureten, wo man allerlei Thiere, Rinder, Ziegen und Vögel, in die Opferflamme warf: Paus. IV, 31, 9.

[3]) Paus. V, 7, 6 f. Diodor. IV, 14. V, 64. Strabo VIII, p. 544 A zählt die Sagen von der Stiftung durch die beiden Herakles zu den alten minder glaubwürdigen.

[4]) Auch die Bewohner von Thasos, ursprünglich Phönicier, verehrten den Herakles der Tyrier, und erwiesen erst später, zu den Hellenen zählend, dem Sohne des Amphitryon Ehre: Paus. V, 25, 12.

[5]) 1 Mos. 10, 4.

[6]) Paus. VIII, 2, 2. [7]) Paus. V, 1, 9 f. 3, 1.

und Koröbus als erster Sieger in der Rennbahn ausgerufen wurde [1]). Iphitus verordnete, dass während des Festes Waffenruhe in Griechenland sey; diese (Ἐκεχειρία) bekränzte daher sein Haupt beim Eintritt in den grossen Tempel des Zeus Olympios [2]) und war im Kreise auf dem Diskus des Iphitus geschrieben und letzterer im Heräon aufbewahrt [3]). Der Tempel mit seiner berühmten kolossalen Bildsäule stand in dem Haine Altis (alterthümlich statt ἄλσος) [4]). Auf seinem erhöhten, aus der Asche der verbrannten Schenkelknochen gebildeten Altare opferten die Eleer alle Tage [5]). In der Altis hatte auch Hera ihren Tempel und Pelops ein eigenes mit einer Mauer umgebenes Heiligthum, das Herakles, der Sohn des Amphitryon, ihm geweiht haben soll. Von einem prächtigen Tische im Heräon empfingen die Sieger ihre Kränze [6]). Dem Pelops opferten die obrigkeitlichen Personen alljährlich noch zur Zeit des Pausanias (V, 13, 2) einen schwarzen Widder. Sein Schulterblatt schien nach der Meinung der Wahrsager zur Eroberung Iliums nöthig zu seyn, und wurde von Pisa herbeigeholt; es fiel bei der Rückkehr unweit Euböa in das Meer, und wurde später von einem Fischer herausgezogen [7]). Diese Thatsache scheint der Fabel von dem Abhandenkommen seines Schulterblattes und dass die Seegöttin Thetis davon kostete, zu Grunde zu liegen. Einen tiefern Sinn, den ich Th. I S. 365 nachzuweisen suchte, haben wohl erst die spätern Fabeldichter hineingelegt.

Auf einer sogenannten heiligen Strasse wallete man von Elis nach Olympia [8]). Die Abgeordneten der hellenischen Staaten versammelten sich hier, gemeinschaftlich an dem Altare des Zeus zu opfern und nach vollendetem Gottesdienste an den Wettkämpfen Theil zu nehmen. Die mit einer Mauer umgebene Altis war von ihren Weihgeschenken verherrlicht, insbesondere von ungemein vielen

---

[1]) Paus. V, 4, 5. 8, 1 ff. Athen. XIV, 37 p. 635 F. Es wäre vorschnell geurtheilt, wenn man mit Meier in der Realencykl. aus dem Stillschweigen Homers (zu dessen Zeit sie nicht gehalten wurden) folgern wollte, man habe sie vor Iphitus überhaupt nicht gefeiert.

[2]) Paus. V, 10, 10.

[3]) Paus. V, 20, 1.

[4]) Paus. V, 10, 1.

[5]) Paus. V, 13, 8. 10.

[6]) Paus. V, 20, 1.

[7]) Paus. V, 13, 4 f.

[8]) Paus. V, 25, 7.

Zeusstatuen, welche Pausanias beschreibt. Z. B. alle Staaten, welche an der Schlacht von Platäa Theil genommen, weihten eine solche nach Olympia und schrieben an das Fussgestell ihre Namen[1]), sowie für die Siege bei Artemisium und Salamis ein Bild des Apollon nach Delphi[2]). Es waren auch Bildnisse des Zeus ohne Bart darunter[3]). Man sah hier viele Götterbilder als Denkzeichen für erfochtene Siege mit Inschriften. Vor dem im Rathhause aufgestellten Bilde des Zeus *ὅρκιος* schwuren bei dem geopferten Eber die Wettkämpfer, ihre Väter und Brüder und die Gymnasten, keiner Ränke bei dem vorhabenden Kampfe sich zu bedienen, und die Athleten ausserdem, dass sie sich zehn Monate nach einander darauf vorbereitet hätten. Auch die Preissrichter legten einen feierlichen Schwur ab, nach Recht und Gerechtigkeit zu erkennen[4]). Die Oberaufsicht hatte zuerst Einer, seit der 50sten Olympiade zwei Eleer als Agonotheten, später wurden neun Hellanodiken als Preissrichter in drei Abtheilungen aufgestellt, sodann zehn, zwölf, acht und wieder zehn[5]). Sie waren durch rothe Mäntel ausgezeichnet[6]). Die Knaben hatten einen besondern Agon, ein zwölfjähriger wird als Sieger genannt. Auch Rhapsoden liessen sich hören; Kleomenes z. B. trug die Sühnen (*καθαρμούς*) des Empedokles vor[7]). Von der Zeitdauer der Spiele habe ich S. 29 geredet und will hier nur zwei unbegründete Meinungen Meier's[8]) berichtigen, als ob die Preissvertheilung nicht einen besondern Tag, den 16. Hekatombäon, eingenommen hätte, sondern unmittelbar nach jeder Kampfgattung der Sieg zuerkannt worden wäre, und dass das Hauptopfer für den Zeus und die grosse Procession auf den fünften Tag gefallen sey. Für die erste Meinung beruft er sich auf Chrysostomus (Or. II adv. Jud. p. 331), wornach die Zuschauer in der Sonnenhitze stehen blieben, *ἕως ἂν κρίσιν τὰ ἀγωνίσματα λάβῃ*. Abgesehen aber davon, dass wir hier ein rhetorisches

---

[1]) Paus. V, 23, 1. [2]) Paus. X, 14, 5.

[3]) Paus. V, 24, 6. [4]) Paus. V, 24, 9.

[5]) Paus. V, 9, 5 f. mit der kritischen Note v. Schubart u. Walz. Vgl. Paus. VI, 3, 7. Aristoteles u. Aristodemus bei Harpocrat. u. Suidas v. *Ἑλλανοδίκαι*.

[6]) Etymol. M. v. *Ἑλλανοδίκαι*.

[7]) Dikäarchus im Olympicus bei Athen. XIV, 12 p. 619 d.

[8]) Hallische Realencyklop. Olymp. Spiele S. 321. 324. col. 2.

und nicht eigentlich ein historisches Zeugniss haben, so ist gar nicht einmal von der Vertheilung der Preisse, sondern nur von dem Ausspruch der Preissrichter die Rede. Jene müssen wir uns nach Pausanias (V, 20. 1) an Einem festlichen Tage für sämmtliche Sieger und zwar nach dem Zeugniss des unterrichteten Scholiasten des Pindar am sechszehnten des Monats denken. Was aber die Gottesdienstordnung betrifft, so hat Meier für seine zweite Vermuthung gar keinen Stützpunkt. Der Götter pflegte man immer zuerst zu gedenken, und in dieser natürlichen Ordnung erwähnt Thucydides (V, 50) des Tempels, des Opfers und der Kampfspiele. — Stabhalter (ῥαβδοῦχοι) sahen auf polizeiliche Ordnung. Wenn ein Staat die Waffenruhe während dieser Feier verletzte, so waren die Eleer berechtigt, demselben eine Geldstrafe in den Tempelschatz anzusetzen und zwar nach dem olympischen Gesetz zwei Minen für jeden Krieger, und bis zur erfolgten Zahlung die Abgeordneten dieses Staates von dem Festopfer und den Spielen auszuschliessen. Dieses mussten sich Ol. 90 die Lacedämonier gefallen lassen, und die damaligen Olympia wurden aus Furcht vor ihnen unter dem Schutz von Bewaffneten abgehalten[1]). Aus den Geldstrafen für Bestechungen wurden Zeusstatuen mit Inschriften verfertigt[2]). Auch Jungfrauen durften zuschauen; die Priesterin der Demeter χαμύνη sass auf einem marmornen Altar den Hellanodiken gegenüber[3]).

Wenn wir berichtet werden[4]), dass die Spiele bald nach 49, bald nach (διά) 50 Monaten, bald im Monat Apollonius, bald im Parthenius gefeiert wurden, so ist diess von dem spätern Mondcyklus, der in Elis zugleich mit dem übrigen Hellas eingeführt wurde, zu verstehen. Corsini (F. A. II p. 447) wusste sich diese Erscheinung nicht zu erklären, und wies sie daher mit dem Bemerken von der Hand, jene Monatsnamen seyen aus dem Vaterland des Scholiasten entlehnt. Die Sache ist im Gegentheil ganz einleuchtend, wenn wir dem gelehrten Scholiasten gerecht sind. Z. B. nach meiner Tafel 2 fiel der Anfang von Ol. 103 auf den 9. Juli nach 49 Monaten, da die vorhergehende Olympiade nur Ein Schaltjahr hatte; aber Ol. 103 hat zwei Schaltjahre, und so fielen die Olympia 104 auf den 50sten Monat. Wenn es im zweiten Fall ein anderer Monat war, so folgt

---

[1]) Thucyd. V, 49 f. [2]) Pausan. V, 21.
[3]) Paus. VI, 20, 9. [4]) Schol. Pind. Ol. III, 35.

hieraus, dass sie alsdann nicht im Hekatombäon, sondern im Monat zuvor gehalten wurden. Der Grund ist klar: Ol. 104 wären sie im Hekatombäon auf den 24. Juli und so gesetzwidrig in den zweiten Vollmond nach der Sommerwende gefallen. Daher hielt man ihren Anfang den 11. Skirophorion den 24. Juni, und nach vier Tagen war Vollmond nach der Sonnenwende. Man machte so einen Unterschied zwischen dem bürgerlichen und dem Kirchenjahre. Wir können hieraus den bisher noch nicht erforschten Charakter der beiden genannten Monate der Eleer erschliessen. Apollonius, dem Hekatombäon entsprechend, war von dem Jahresgott Apollon benannt, welcher die Periode eröffnete, obgleich die Spiele selbst dem höchsten Zeus gewidmet waren. Denn Nächte, Tage und Jahre sind auch von Zeus[1]), wie von seinem Sohne Apollon. Parthenius ist der Skirophorion der Athener, und hat den Namen von der Athene Parthenos, wie auch in Athen dieser Monat derselben Göttin gewidmet war. Selbst der attische Hekatombäon hatte seinen Namen nach S. 117 von den dem Jahresgott Apollon dargebrachten Hekatomben. „In diesem Monate, heisst es im Etymol. M. (s. v.), vollbringt die Sonne ihren grossen Lauf"; ihr ist der Monat heilig. Die 49 – 50 Mondmonate, nach welchen die Spiele wiederkehrten, scheinen zu der Fabel bei Apollodor Veranlassung gegeben zu haben, dass Endymion, König von Elis, welcher seinen Söhnen die Rennbahn von Olympia eröffnet haben soll, mit Selene 50 Töchter erzeugte[2]). – Die Olympiea in Athen dagegen, wo Zeus sein Olympieion hatte, wurden im Frühling gehalten; sie werden in einer Inschrift[3]) von Ol. 111, 3 zwischen die städtischen Dionysien und die Bendideia gesetzt. —

Zum Gedächtniss der Gründung der Stadt Athen durch Theseus, welcher die besondern Prytanea, Rathhäuser und Obrigkeiten der eilf Städte in Attika ausser Athen abschaffte, und eine gemeinschaftliche Stadt und Regiment mit Einem Prytaneum und Einem Rathhaus bildete[4]), feierte man der Athene zu Ehren jährlich am

---

[1]) Il. β', 134. Od. ξ', 93.

[2]) Paus. V, 1, 4. Daher fabeln die Dichter von seinem langen Schlafe: Athen. XIII, 17 p. 564 c.

[3]) Bei Böckh Staatshaush. II S. 112. 127.

[4]) Plut. in Theseo c. 24.

16. Hekatombäon die *Συνοίκια*, d. i. das Gemeinfest[1]), an welchem die Feldherren der Irene ein Opfer darbrachten, jedoch ohne ihren Altar mit Blut zu besprengen[2]). Sie hatte neben der Hestia im Prytaneum ihre Bildsäule[3]). Seit Theseus hiessen nun die *Ἀθήναια*, welche Erichthonius, nach der Fabel Sohn des Hephästos und der Athene, seiner Mutter zu Ehren gestiftet hatte[4]), *Παναθήναια*[5]), und Theseus verrichtete zuerst für das ganze attische Volk das gemeinschaftliche Opfer[6]). Die politische Einheit wurde ausdrücklich in dem Festopfer bezeichnet und durch die Satzung befestigt, dass ein jeder attischer Gau Rinder schickte, wodurch das ganze Volk gespeist werden konnte[7]). Die Naukraren, seit Klisthenes Demarchen genannt, hatten die Obhut über die Feier[8]). Man unterschied nemlich in Athen *δημοτελῆ* u. *δημοτικὰ θύματα*, jene wurden vom Staate, diese von den einzelnen Gauen gegeben[9]). Die Ausgaben zu den öffentlichen Opfern bestritten die *ταμίαι*, auch *κωλακρέται* genannt, sie bekamen die Häute und Füsse[10]), deren Werth dem Schatz vergütet wurde, wie mehrere Inschriften beweisen.

Hermann (gottesd. Alterth. S. 275 Note 9) warnt vor der Verwechslung der Panathenäa und Synoikia, die schon darum aus einander zu halten sind, weil die letztern nach Plutarch jährlich gefeiert wurden. Beide standen in so fern in Verbindung, als jene durch diese und seit diesen eine viel höhere Bedeutung erhielten, in-

---

[1]) Thucyd. II, 15 das. Schol. Charax bei Stephan. B. v. *Ἀθῆναι* und Plut. l. c.

[2]) Schol. Aristoph. Pac. 1019. Attische Inschrift von Ol. 111, 4 bei Böckh Staatshaush. II S. 130. 134.

[3]) Paus. I, 18, 3.

[4]) Hellanikus u. Androtion beide L. I der Atthis u. Ister *ἐν τρίτῃ τῶν Ἀττικῶν* bei Harpocrat. v. *Παναθήν.* Chron. Par. ep. 10, lin. 18. Apollodor. III, 14, 6.

[5]) Ister L. III att. Gesch. bei Harpocr. Paus. VIII, 2, 1.

[6]) Plut. l. c. [7]) Aristoph. Nub. 385 das. Schol.

[8]) Schol. Arist. Nub. 37. Suid. v. *δήμαρχοι.*

[9]) Harpocrat. u. Hesych. s. v.

[10]) Ruhnken. ad Timaeum p. 171. Pollux VIII, 97 sagt von diesen Schatzmeistern der Athene, dass sie die öffentlichen Gelder in Gegenwart des Senats in Empfang nahmen.

dem sich das ganze attische Volk nach seiner Vereinigung an den nunmehr mit Recht so genannten Panathenäen betheiligte. Plutarch nennt die Synoikia ungenau Metoikia, und der Scholiast des Aristophanes (Frieden a. a. O.) Synoikesia. Die Nachricht des Scholiasten des Thucydides a. a. O., dass die Xynoikia im Metageitnion gefeiert wurden, hat, wie Corsini (F. A. II p. 347 sq.) vermuthet, ihren Grund in der Verwechslung mit den dem Apollon gewidmeten Metageitnien. Theseus, der Stifter der Panathenäen, hat aus demselben Grunde, weil er die Athener aus den Gauen zu Einer Stadt vereinigte, wie Pausanias (I, 22, 3) bemerkt, die Verehrung der Aphrodite *πάνδημος* und der *Πειθώ* eingeführt. Jene ist demnach ursprünglich nicht, wie man sie aufzufassen pflegt, im Gegensatz zu der Urania die gemeine Aphrodite, sondern die Personifikation der allgemeinen Bruderliebe eines Volkes in Verbindung mit der Ueberredung. Sie hatte auf dem alten Marktplatz, wo das Volk sich ehemals versammelte, ihr Standbild[1]). Solon dagegen soll schon aus dem Ertrage von Bordellen, die er gestiftet, einen Tempel der Aphrodite *πάνδημος* errichtet haben[2]). Jeder vierte Monatstag war nicht nur dem Hermes (s. S. 25), sondern sehr passend auch dieser Aphrodite *πάνδημος* heilig[3]). Nach der gewöhnlichen Auffassung war Aphrodite Urania in Elis von Phidias gebildet, mit einem Fusse auf einer Schildkröte (Bild der Leyer und Weltharmonie) stehend, und nicht weit von ihr Aphrodite Pandemos von Skopas, auf einem Bocke (Geilheit) sitzend[4]).

Die Panathenäen waren gedoppelt: die grossen alle vier Jahre (*διὰ πεντετηρίδος*) vier Tage lang[5]), und die kleinen alljährlich[6]).

---

[1]) Apollodor von den Göttern bei Harpocrat. und Suidas v. *πάνδημος Ἀφροδίτη*. [2]) Nikander Kolophoniaka bei Harpocr. l. c.

[3]) Athen. XIV, 22.

[4]) Paus. VI, 25, 1. In Theben befanden sich nach Paus. IX, 16, 3 drei alte Schnitzbilder der Aphrodite, die man der Harmonia zuschrieb: eines der Urania, ein anderes der Pandemos und ein drittes der *ἀποστροφία*, als welche von verbotenen Begierden und Werken abhält. [5]) Schol. Aristid. p. 98 u. 196. Aristid. in Panathen. Schol. Eur. Hec. 463.

[6]) Anonymus in argumento Midianae orat. Demosth. p. 510 und Lutatius ad Stat. Theb. X, 56 sagen, die kleinen Panathen. seyen alle

Ueber den Tag beider Feste sind die Gelehrten nicht einig. Was das grosse betrifft, so setzt es Dodwell (Annal. Thuc. p. 681) auf den 20. Skirophorion zufolge der Stelle Thucyd. V, 47, wornach die Athener mit den Argivern, Eleern und Mantineern ein hundertjähriges Bündniss schlossen und darin festsetzten, dass man es immer auf's neue beschwöre; die Athener sollen sich zu diesem Behufe 30 Tage vor den Olympien nach Elis, Mantinea und Argos verfügen, die Argiver, Eleer und Mantineer aber 10 Tage vor den grossen Panathenäen nach Athen kommen. Hieraus zieht Dodwell den Fehlschluss, dass diese 20 Tage vor den Olympien zu Ende jedes vierten Olympiadenjahres gefeiert worden seyen. Allein da die attischen Abgeordneten an drei Orte zum Eidschwur zu gehen hatten und die Andern nur an Einen Ort, und man doch vor Beginn der religiösen Festfeier mit dem politischen Akte zu Ende seyn wollte, so war es natürlich, dass man für die Athener dreimal so viel Zeit vor den Olympien anberaumte. Ich sehe, dass Corsini (F. A. II p. 359 sq.) und mein verehrter Lehrer, Professor Böckh, in der neuesten Ausgabe seiner Staatshaush. der Athener II S. 7 diesen Irrthum gleichfalls berichtigt haben. Weniger kann ich beistimmen, wenn Böckh S. 8 (mit Corsini a. a. O. u. Otfr. Müller) die grossen Panathen. auf den 28. Hekatombäon und auf diese Zeit auch die kleinen verlegt, diese in den Jahren der grossen entweder ausfallen lässt, oder nur für eine Vorfeier hält, wenn K. F. Hermann (gottesdienstl. Alterth. S. 273) das grosse Fest auf den 25. bis 28. Hekatombäon und das kleine in denselben Monat, am liebsten auf den 28., oder wenn Herm. Alex. Müller (Panathenaica S. 34 f.) die kleinen Panathen. auf den 17. Hekatombäon setzt. Die Beweise für diese Behauptungen sollen folgende seyn. Nach Proklus (ad Plat. Tim. p. 9), einem Philosophen des V. Jahrh. n. Chr., und mit denselben Worten nach Schol. in Plat. rempubl. (p. 395 Bekker) wurden die kleinen Panathenäen am 20. Thargelion (18. Mai), den Tag nach den Bendideia, gefeiert; dann heisst es weiter: *τὰ γὰρ μεγάλα τοῦ ἑκατομβαιῶνος ἐγίνετο τρίτῃ ἀπιόντος.* In dem letzten Datum gibt man dem Proklus Recht,

---

zwei Jahre (*κατὰ τριετηρίδα*) gefeiert worden. Sie werden aber in einer Inschrift bei Ussing Inscr. Gr. inedd. p. 46 sq. ausdrücklich als *Παναθήναια κατ' ἐνιαυτόν* bezeichnet, ebenso von Harpocr. u. Suidas v. *Παναθήναια.*

in dem erstern nicht; ob er gleich gerade bei diesem den Aristoteles von Rhodus als Gewährsmann anführt, und ausserdem die Beziehung auf die Festzeit der Bendideia mit Genauigkeit angegeben wird. Böckh beruft sich, was die Zeit der kleinen Panathenäen betrifft, auf eine Inschrift[1]) von Ol. 111, 4, worin das Hautgeld von dem Opfer der Friedensgöttin, von dem Opfer des Ammon und von den Panathenäen verzeichnet wird; nun sey das erste Opfer nach Schol. Aristophan. (Frieden 1020) den 16. Hekatombäon am Feste der Synökesien gebracht worden, folglich leuchte ein, dass das letzte nach dem 16. Hekatombäon und nicht unmittelbar nach diesem Statt gehabt habe. Dessen ungeachtet ist nach meiner Ansicht das erste Datum des Proklus richtig und das letzte falsch. Eine Stelle nemlich des Stagiriten Aristoteles, in Uebereinstimmung mit Aristoteles von Rhodus und Himerius Orat. III p. 426, scheint mir entscheidend zu seyn. Jener (*περὶ ζώων γενέσεως* I, 18 p. 724 b. Bekker) gibt die (kleinen) Panathenäen als den Zeitpunkt an, da die Schiffahrt bei günstigerer Jahreszeit ihren regelmässigen Lauf hatte, dass man sprüchwörtlich sagte: *οἷον ἐκ τῶν Παναθηναίων ὁ πλοῦς*. Dass dieses für die Zeit des Hekatombäon unpassend wäre, leuchtet ein. Wenn Platon (de republ. I z. Anfg.), wo er zugleich von den Bendideen redet, sagt: *λαμπὰς ἔσται πρὸς ἑσπέραν ἀφ' ἵππων τῇ θεῷ*, so liegt ihre Beziehung auf die kleinen Panathenäen unstreitig näher, als auf die Bendideen selbst. Denn an den grossen Panathenäen wenigstens, wissen wir, hatte man den Fackellauf zu Pferde; an die Bendideen verlegt ihn bloss wegen dieser sehr zweifelhaften Stelle die Vermuthung Corsinis (F. A. II p. 311) und Böckh's (Staatsh. I S. 613 f.), wiewohl der Letztere, abgesehen von Platon, anerkennt, dass der Fackellauf an den kleinen Panathenäen weder geleugnet, noch behauptet werden könne. Niemand berichtet uns von einem Fackellauf an den Bendideen; der Scholiast des Aristophanes (Ran. 131. 1087. 1093) und die Lexikographen wissen nur von dreien. Die Bendideen aber fielen auch nach einer Inschrift[2]) von Ol. 111, 3 gegen Ende des Jahres, nicht in den Hekatomb. Dass aus der Inschrift von Ol. 111, 4 für die Zeitbestimmung der kleinen Panathenäen nichts folge, er-

---

[1]) Bei Böckh Staatshausb. II S. 130. 134.

[2]) Böckh Staatsh. II S. 113. 129.

hellet aus einer andern von Ol. 91, 2[1]), worin die Schatzmeister der Athenäa am 30. der ersten Prytanie (30. Hekat.) 9 Talente den Hellenotamien vorstrecken, und diese haben das Geld erst am 20. der zweiten Prytanie (26. Metageitnion) an die Athlotheten zu den (kleinen) Panathenäen abgegeben. Wenn der Schatz so lange hintendrein seine Zuschüsse verabreichte, so konnte er wohl auch Hautgeld von den Feldherren im Hekatombäon erst empfangen, wenn gleich die Opfer schon am 20. Thargelion dargebracht waren. Das Verzeichniss der Einnahmen richtete sich nicht nach dem Datum der Opfer, sondern nach dem Datum der Einlieferung des Geldes. Die Stadt verpachtete nemlich die Anschaffung der Opferthiere an sogenannte *βοῶναι*, und erwählte hiezu meistens Feldherren[2]). Dennoch hat Böckh ausser jener Inschrift von Ol. 111, 4 keinen Grund gegen den Thargelion einzuwenden, als die blosse Muthmassung, dass schwerlich die Feier einer und derselben Begebenheit in ganz verschiedene Monate gelegt worden sey. Allein die Verschiedenheit war, wie bei den Dionysien und Mysterien, eine örtliche, und gerade darum wählte man, um die Collision zu vermeiden, eine andere Zeit. Nach dem Scholiasten des Platon nemlich (in remp. p. 395 Bekker) feierte man die kleinen Panathenäen im Piräeus; die Zeit im Mai, da dieser Seehafen sehr belebt war, musste für die Festlichkeit am geeignetsten scheinen.

Dagegen setze ich wider Proklus, den 28. Hekatombäon als die Zeit der grossen Panathenäen betreffend, einen bessern Gewährsmann, der sich mit dieser Bestimmung nicht vereinigen lässt, und mir jenen späten Philosophen und die genannten neuern Gelehrten (denen noch Karl Hoffmann, Moritz Meier und Petersen beizufügen sind) aufwiegt. Demosthenes macht dem Timokrates in der Rede gegen ihn (p. 707 sq.) zum Vorwurfe, er habe unter dem Vorwande der Panathenäen (*ἐπὶ τῇ τῶν Παναθηναίων προφάσει — τὸ τῆς ἑορτῆς προστησάμενος κατεπεῖγον*) am 11. Tage der ersten Prytanie Pandionis (11. Hekat.) eine Volksversammlung gehalten und den Beschluss durchgesetzt, dass man den Bedarf zu den Panathenäen verabreichen und dass die Prytanen der Pandionis den folgenden Tag

---

[1]) Böckh a. a. O. S. 33 f.

[2]) Suidas v. *βοώνης* u. das. Bernhardy.

Nomotheten niedersetzen sollen. Am 12. habe nun Timokrates, ob man gleich die Kronia feierte, einen gesetzwidrigen Antrag im Senate gemacht und so in der Zeit, da die ganze Stadt die hohe Feier (ἱερομηνίαν) beging, ihr grosses Leid angethan, während der man doch keiner Privatperson irgend ein Leid zufügen dürfe. Corsini (F. A. II p. 358) schliesst aus dieser Stelle, dass die Panathenäen bald nach dem 12. und vor dem 20. Hekatombäon gehalten worden seyen; denn nach Ulpianus zu dieser Stelle des Demosthenes fielen die ordentlichen Volksversammlungen auf den 11., 20. und 30. jedes Monats[1]), und Timokrates hätte so keinen Vorwand zur Eile gehabt, wenn das Fest erst nach dem 20. gewesen wäre. Allein Corsini setzt voraus, es sey hier von den kleinen Panathen. die Rede. Wenn ich aber das Datum im Thargelion für die kleinen bewiesen habe, so müssen wir hier die grossen verstehen; wie denn auch Demosthenes von einem mehrtägigen Feste, woran sich die ganze Stadt betheiligte, zu reden scheint. Es ist wahr, Dionysius (epist. ad Ammae. 4) setzt die Rede gegen den Timokrates in das Archontenjahr des Theodemus (Ol. 106, 4), in welchem die grossen Panathen. nicht gehalten wurden. Allein er nennt diesen Archon bald Theodemus, bald Eudemus, und erkennt an, dass Demosthenes schon das Jahr zuvor angefangen habe, öffentliche Reden zu halten. Ich überlasse Andern die Entscheidung, ob die Rede Ol. 106, 3 unter dem Archon Diotimus (auf welches Jahr die grossen Panathen. fielen) gehalten, oder ob Ol. 106, 4 die Klage über ein das Jahr zuvor begangenes Vergehen verhandelt worden sey. Gehen wir nach dieser Erörterung zu der Stelle des Proklus zurück, so wird mir wahrscheinlich, dass er

---

1) Ἐγένετο ἡ πρώτη ἑνδεκάτῃ τοῦ μηνὸς, ἡ δὲ δευτέρα περὶ τὴν εἰκοστην, ἡ δὲ τρίτη περὶ τὴν τριακοστήν. Die Worte ἡ πρώτη scheinen eine fehlerhafte Angabe des Schol. Aristoph. Acharn. 19 und des Suidas v. ἐκκλησία veranlasst zu haben, nach welchen die ordentlichen Volksversammlungen ἡ πρώτη καὶ ἡ ί καὶ ἡ τριακάς gewesen sind. Petitus de Lgg. Att. p. 196 gibt dem Ulpianus Recht und möchte sogar den Suidas aus ihm korrigiren; dagegen Schömann de comit. Ath. p. 44 sqq. Ich glaube, es beruht auf einer irrigen Korrektur des Scholiasten, welcher in seiner Urschrift fand ἡ πρώτη ἀδεκάτῃ und nun den 20. ausfallen liess.

oder seine Quelle nur aus Versehen *τρίτῃ ἀπιόντος* anstatt *τρίτῃ μεσοῦντος* geschrieben hat. Nach meiner Meinung fiel überhaupt kein Fest auf den 27., 28. und 29. eines Monats, weil an diesen Tagen der Areopag über die schwersten Verbrechen zu Gericht sass[1]). Wenn die grossen Panathen. auf den 13. bis 16. Hekatombäon fielen, so standen die Synökia am 16. als das Schlussfest in schönem Zusammenhang mit ihnen; wie denn Plutarch (Thes. c. 24) eine solche Verbindung anzudeuten und die Panathenäa den Synökia vorzusetzen scheint, wenn er von Theseus sagt: *τήν τε πόλιν Ἀθῆνας προσηγόρευσε, καὶ Παναθήναια θυσίαν ἐποίησε κοινήν· ἔθυσε δὲ καὶ Μετοίκια τῇ ἕκτῃ ἐπὶ δέκα τοῦ ἑκατομβαιῶνος, ἣν ἔτι νῦν θύουσι.* In den Jahren, da die grossen Panathen. ausfielen, wurden doch die Synökia gleichsam stellvertretend gefeiert; während die kleinen ein nachgebildetes Fest auf dem Lande waren. Die grossen Panathen. fielen so vier Wochen nach den Skirophorien und Diipolien, und zwar im Mondjahr, gleich den Olympien, auf den Vollmond[2]). Auf die für die Feste beliebte Vollmondszeit scheint die Fabel anzuspielen, dass Leto zwölf Tage brauchte, um von den Hyperboreern nach Delos zu ihrer Niederkunft zu kommen[3]). So viel Zeit verstreicht ungefähr, bis der Mond seine Hörner füllt. Freilich als das solonische Mondjahr dem olympischen Jahr gewichen war, fiel der 13. Hekatombäon im dritten Olympiadenjahre zwei Tage vor dem Neumonde. Eben darum beklagen sich die Götter in den Wolken des Aristophanes, dass sich die alte Festordnung ganz und gar nicht mehr nach dem Monde richte. Die Stiftung der grossen panathenäischen Spiele fällt aber erst, wie ich unten nachweisen werde, in Ol. 53, 3, also gerade in die Zeit, da das solonische Mondjahr Geltung hatte.

Die grossen Panathenäen waren ein glänzendes Freudenfest, an welchem man die Gefangenen loslassen durfte[4]). An demselben

---

[1]) Pollux VIII, 117.

[2]) Man liebte, grosse Jahresfeste in der Mitte des Monats zu halten, am 15. Boedromion die Mysterien, am 14. Pyanepsion die Thesmophorien, am 11. bis 13. Anthesterion die Anthesterien, am 13. Elaphebolion (vermuthlich) die städtischen Dionysien, am 16. Munychion die Munychia, am 12. Skirophorion die Skira und am 14. die Diipolia.

[3]) Aristot. Hist. Anim. VI, 35.

[4]) Ulpianus in Demosth. Timocrateam.

wurde der Göttin der Webekunst ein Staatskleid, *πέπλος* genannt[1]), mit eingewirkten Göttergeschichten in ihren Tempel auf der Burg mit grossem Gepränge gebracht[2]). Geweihte Hände mussten es weben: gewisse Priesterinnen, *ἐργαστῖναι* genannt, fingen unter Aufsicht zweier Arrhephoren, die wir schon kennen, am Schmidfeste den 30. Pyanepsion (28. October) das Geschäft an[3]). Die Heldenthaten der Göttin, vornemlich ihr Beistand gegen die Giganten, ihr Kampf wider den Enceladus, den sie erlegte, wurden eingewoben[4]), wie auch ausgezeichnete Feldherren und berühmte Männer, welche der Staat ehren wollte[5]). Damit das Kleid allerwärts gesehen werden konnte, so wurde es wie ein Segel (*ἄρμενον*, Suidas) an das eigens zubereitete panathenäische Schiff befestigt, welches in der Nähe des Areopagus aufbewahrt zu werden pflegte[6]) und durch innere Maschinerie fortbewegt wurde[7]). Der feierliche Zug ging von dem Denkmal Leokorion mitten im Keramikus aus[8]), am Eleusinium, an der pelasgischen Mauer, am pythischen Tempel vorbei auf die Burg[9]). Jenes Denkmal erinnerte bedeutsam an die drei Töchter des Stammfürsten Leos, die sich einst für das Vaterland aufgeopfert hatten[10]). In dem Zug gingen angesehene Jungfrauen mit heiligen Körben, worin das zum Opfer Gehörige befindlich, und worüber

---

[1]) Moschopulus erklärt ihn für ein *ἔνδυμα*.

[2]) Plat. Euthyphr. p. 6 c. Plautus Mercatore Act. I sc. 1 v. 66. Virgil. in Ciri 21. Harpocr.

[3]) Etym. M. v. *Χαλκεῖα* u. *ἀῤῥηφόροι* u. Hesych. v. *ἐργαστῖναι*.

[4]) Eurip. Hecub. 467 das. Schol. Aristoph. Equ. v. 508. Proclus in Tim. Comment. I in Polit. p. 41. Schol. Plat. Euthyphr. p. 6 B. Boeckh Gr. trag. princ. p. 193 sqq.

[5]) Servius ad Aen. I, 484. Aristoph. Equ. 566 *ἄξιοι καὶ τοῦ πέπλου*. So später Antigonus und Demetrius; allein dieser Peplus zerriss durch einen Sturm, da sich Zeus und Athene ihrer Gesellschaft zu schämen schienen: Plut. in Demetrio p. 893 sq.

[6]) Paus. I, 29, 1.

[7]) Suidas v. *πέπλος*. Philostr. in Herode Sophist. L. II, 4. Heliodor. Aethiop. I. Schol. Aristoph. Equ. 563. Virgil. in Ciri.

[8]) Thucyd. I, 20. VI, 57. Hesych. v. *Λεωκόριον*.

[9]) Philostr. l. c. [10]) Photius v. *Λεωκόριον*.

Schleier gedeckt waren[1]). Sie hiessen daher *κανηφόροι*, die einen auf der Burg aufbewahrten goldenen Schmuck trugen, eine Sitte, die schon seit Erichthonius Zeiten galt und auch bei andern Processionen üblich war[2]). Die Epheben sangen bekränzt der Göttin einen Lobgesang[3]). Die Männer gingen nach alter Heroensitte als Wehrmänner mit Lanzen und Schilden bewaffnet[4]). Die Hintersassen (*μέτοικοι*)[5]) trugen in dieser und andern Processionen nach einem attischen Gesetz Schüsseln, daher *σκαφηφόροι* genannt, ihre Töchter Gefässe mit Wasser (*ὑδριαφόροι*), Sonnenschirme und Sessel (*διφροφόροι*)[6]), theils zum grossen Opfer auf der Burg, die Hände zu waschen (*χέρνιψ*), und zur Opfermahlzeit dienlich, theils um die Kanephoren vor der Sonne zu schützen, und wann der Zug stille hielt, sie mit ihren Körben ausruhen zu lassen. Die Insassen wollten durch ihre Theilnahme an den Opfern für wohlgesinnt (*εὖνοι*) gelten[7]). Greise von schöner Gestalt, *θαλλοφόροι* genannt[8]), und nach einer Nachricht[9]) auch alte Frauen, trugen Oelzweige, die milde Geberin des Oels zu ehren. Wer Oel-

---

[1]) Hesych. v. *ἰστριάνιδες*.

[2]) Philochor. L. II d. Atthis bei Harpocr., Hesych., Suidas und Photius v. *κανηφόροι*. Fragm. ed. Sieb. p. 24.

[3]) Heliodor. Aeth. I.

[4]) Thucyd. VI, 56 von den grossen Panathenäen zur Zeit des Harmodius.

[5]) Die *μέτοικοι* waren nach Hesych. u. Photius (s. v.) in Athen wohnhafte Fremde (*ξένοι*), welche eine Kopfsteuer von 12 Drachmen jährlich entrichteten. Darauf scheint Jesus Matth. 17, 25 anzuspielen, als man von ihm *τὰ δίδραχμα* forderte. Er versteht unter *ἀλλότριοι* eben die *μέτοικοι*, und es ist hier nach meiner Meinung von keiner Tempelsteuer die Rede, wie die Exegeten vorgeben.

[6]) Demetrius u. Theophrast von den Gesetzen und der Redner Dinarch bei Harpocrat., Hesych. u. Suidas v. *σκαφηφόροι*. Menander bei Photius v. *σκάφας*. Hesych. v. *ὑδριαφόροι*. Etymol. M. u. Hesych. v. *διφροφόροι*. Aristoph. Av. 1551 u. das. Schol. Aelian. V. H. VI, 1.

[7]) Perizonius u. Alberti zu Hesych. v. *σκαφηφόροι* möchten ohne Grund das Wort *εὖνοι* verändern.

[8]) Xenophon Symp. Aristoph. Vesp. 544 das. Schol. Hesych. und Etym. M. v. *θαλλοφόρος*. Eustath. ad Od. ξ′ u. ρ′.

[9]) Bei Dikäarchus im Panathenaikus bei Schol. Aristoph. a. a. O.

bäume besass, musste zum Festzug etwas davon abgeben, woher von μέρος der attische Name μορία statt ἐλαία von alten Grammatikern abgeleitet wird[1]). Die Ordnung handhabte die Polizei der Eilfe, später νομοφύλακες genannt, durch eine weisse Binde auf dem Kopfe ausgezeichnet[2]). Auf der Burg angelangt, bekleidete man wahrscheinlich die Bildsäule der Athene mit dem Peplos[3]). Wurde in der Zwischenzeit das Gewand besudelt, so war eine besondere Person, Namens κατανίπτης, aufgestellt, welche die Obliegenheit hatte, es rein zu halten[4]). Man bediente sich eines eigenen rothen Tuches von Wolle (ὄρθαπτον), um die Götterbilder abzureiben[5]). Ich erinnere, dass auch die Athene von Ilium bekleidet war, und dass schon nach der Iliade (VI, 269) Hektor den Rath gab, die Matronen sollten mit einem zierlichen und grossen Gewand (πέπλος) in den Tempel der Beute machenden Athenäa gehen und es ihr auf die Knie legen. Ihren bunten Peplos hat Athenäa nach Homer (Il. V, 735) eigenhändig gefertigt. Jedoch wurde an den Panathenäen gewiss nicht nur die Weberei geehrt, sondern das, was ihrer Webekunst zu Grunde liegt, ihre webende physiologische Macht und zugleich die Zeitperiode ihrer Wirksamkeit berücksichtigt, wenn man den Ausgang des Gewebes vom Schmidfeste, die Aufsicht der Arrhephoren und das jährliche Darbringen eines Gewebes an Apollon in Sparta, der mit dem Weben nichts zu schaffen hat, erwägt (s. S. 141). Zu dem Festopfer in Athen hatte man eigene grosse Becher, παναθηναϊκά genannt, welche zwei und mehr Chus hielten[6]). Des Abends hatte der Fackelwettlauf vom Keramikus aus Statt, und zwar seit Sokrates zu Pferde (s. S. 108). Die folgenden Tage wurden musische und gymnische Wettkämpfe und Pferderennen gehalten, unter Aufsicht von zehn Turnmeistern (ἀθλοθέται) nach der Anzahl der attischen Stämme, deren Amt, wenn man nichts an ihnen auszusetzen fand, vier Jahre lang dauerte, also von einem grossen Feste zum andern, während welches Zeitraums sie auch die jährlichen Wett-

---

[1]) Schol. Aristoph. Nub.

[2]) Pollux VIII, 94: *Νομοφύλακες ἐστεφάνωνται μὲν στροφίῳ λευκῷ, τὴν δὲ πομπὴν πέμπουσι τῇ θεῷ.* Vgl. §. 102.

[3]) Lutatius ad Stat. l. c. [4]) Etymol. M. s. v.

[5]) Dinarchus bei Pollux VII, 69.

[6]) Posidonius bei Athen. XI, 89 p. 494 f.

spiele an den kleinen Panathenäen anordneten[1]). Die musischen Wettspiele bestanden anfangs lediglich in dem Vortrag der Rhapsoden von den homerischen Heldengedichten; nach einem Gesetze durften an den grossen Panathenäen keine andern Gedichte als diese gesungen werden[2]). Hipparchus, Sohn des Pisistratus, führte diese Sitte ein und machte sich dadurch um die Verbreitung des Dichters verdient[3]). An den Dionysien geschah ehemals dasselbe[4]). Als die dramatische Dichtkunst aufkam, so wetteiferten die tragischen Schauspieldichter mit einer Tetralogie. Es waren also alle Agones da, welche Pollux III, 142 zusammenstellt: die gymnischen und die scenischen, und die letztern sind sowohl dionysische als musische. Ich sehe keinen hinreichenden Grund, mit Wyttenbach, Barthelemy und Böckh[5]) theatralische Aufführungen an den Panathenäen zu bezweifeln. Wenn auch die ganze Erläuterung, was eine Tetralogie sey, nebst den Namen der vier Feste, an denen sie gegeben wurde, eine Anmerkung des Diogenes III, 56 zu dem angeführten Berichte Thrasylls ist, so folgt daraus noch lange nicht die Albernheit, die Böckh dem Diogenes Schuld gibt, er habe sich eingebildet, die vier Stücke einer Tetralogie seyen an vier verschiedenen Festen gegeben worden, und er habe darum die Panathenäen hinzugefügt, um die Vierzahl herauszubringen. Es kann eben so gut die gelehrte Anmerkung eines unterrichteten Mannes seyn, da auch an andern Festen Schauspiele aufgeführt wurden, und der Wettstreit mit einer Tetralogie neuer Stücke zur Verherrlichung der Panathenäen sehr wohl am Platze war. Ich kann diese Vermuthung durch einen Volksbeschluss bei Josephus (Ant. Jud. XIV, 16) bestätigen, wornach die Verleihung eines goldenen Kranzes im Theater an den Dionysien, an den Panathenäen, an den Eleusinien und an den Wettspielen verkündet wurde. — Später wurden Concerte im Odeon gegeben; Pe-

---

[1]) Pollux VIII, 93.

[2]) Lycurgus in Leocratem §. 102.

[3]) Plat. in Hipparcho p. 228 B. Aelian. V. H. VIII, 2.

[4]) Klearchus bei Athen. VII, 1 p. 275 b.

[5]) Böckh Gr. trag. princ. p. 207 sq. Unterschied der Lenäen S. 52 f. Die Stelle des Diogenes, die auch Suidas v. *τετραλογία* hat, habe ich bei den Dionysien S. 93 mitgetheilt.

rikles, nachdem er zum Athlotheten erwählt war, soll sie zuerst eingeführt und die Weise gelehrt haben, wie die Flöten geblasen, die Cithern gespielt und dazu gesungen wurde [1]). Man unterschied Lieder zur Flöte (*προσῴδια*) und zur Cither (*ὕμνοι*) [2]). Es wird schon der Citherspieler Phrynis von Mitylene Olympiade 75, 1 als Sieger in seiner Kunst in den Panathenäen genannt [3]); woraus auf ein schon vor Perikles übliches Wettspiel in dieser Gattung geschlossen werden kann. Das daselbst aufgeführte Flötenconcert nannte man *συναυλία* [4]). Man sang das Lob der Tyrannenbefreier Harmodius und Aristogeiton und des Thrasybulus, der den Dreissigen ein Ende machte [5]). Die Rhapsoden und Homeristen traten in den Theatern erst seit der Zeit des Demetrius Phalereus auf [6]). Ein Waffentanz (*πυῤῥίχη*) wurde von Jünglingen aufgeführt [7]); gleichwie Athene selbst nach Besiegung der Titanen vor Freuden einen solchen getanzt [8]) und den Dioskuren die Flöte zum Waffentanz geblasen [9]) haben soll. Die Leibesübungen an den Panathenäen wurden schon vor der Herrschaft des Pisistratus Olympiade 53, 3 eingeführt [10]), die pythischen und isthmischen Ol. 50, die nemeischen Ol. 51 [11]). Für die Panathenäa war eine eigene Rennbahn (*στάδιον τὸ παναθηναϊκόν*) beim Flüsschen Ilissus im Gau Echelidä [12]), um deren Verschönerung sich der

---

[1]) Plut. in Pericle c. 13.

[2]) Didymus v. d. lyr. Dichtern bei Etymol. M. v. *ὕμνος*.

[3]) Anonymus in Descript. Olymp. ad h. a. Schol. Aristoph. Nub. 969 u. Suidas v. *Φρῦνις*. [4]) Pollux IV, 10, 83. Eustath. ad Il. *φ'*.

[5]) Philostr. v. Apollon. VII, 2.

[6]) Aristokles *περὶ χορῶν* bei Athen. XIV, 12 p. 620 b.

[7]) Lysias *ἀπολογία δωροδοκίας* §. 4 p. 162. Aristoph. Nub. 986 das. Schol. [8]) Dionys. Hal. VII, 72.

[9]) Epicharmus in den Musen bei Athen. IV, 84 p. 185 a.

[10]) Pherecyd. fragm. Sturz V p. 84. Corsini F. A. III p. 91 sq. Euseb. Chron. P. II p. 195: vier Jahre später nach Anonymus in Descript. Olymp., nemlich Ol. 54, 3.

[11]) Euseb. Chron. P. II p. 195. Syncellus p. 190.

[12]) Stephan. B. v. *Ἐχελίδαι*. Hesych. und Harpocrat. v. *Ἀρδηττος*. Echelidä lag zwischen dem Piräeus und dem Tetrakomus Herakleus; das dortige Stadium war wahrscheinlich für die kleinen Panathenäen bestimmt.

Redner Lykurgus[1]) und der Sophist Herodes[2]) verdient gemacht haben. Ein jeder der zehn Stämme erwählte vorher einen Gymnasiarchen, um diejenigen, welche das Fest feiern wollten, in den Gymnasien auf öffentliche Kosten einzuüben[3]). Es werden Sieger im Pentathlon[4]) namhaft gemacht und des Pferderennens gedacht[5]). Die Zuschauer der Kämpfe durften nicht in gefärbter Kleidung erscheinen[6]). Für dieses Fest wurde ein Ruhebett aus Blumen gebildet (πλαχίς, Hesych. s. v.); vielleicht für die Priesterin, die Agonen zu beschauen. Der Kampfpreiss der panathen. Sieger bestand in einem Olivenkranz und einem Krug voll Oel, das von den heiligen Olivenbäumen der Göttin gewonnen worden, und das des Handels wegen die Sieger allein ausführen durften[7]). Diese Wettspiele wurden, wie sonst auch das Schauspielhaus, dazu benutzt, ausgezeichnete Männer, welchen der Senat und das Volk einen goldenen Kranz zuerkannt hatte, zu ehren, und auf dem Turnplatz solche Ehrenbezeugung verkünden zu lassen[8]). Unter der römischen Herrschaft wurden an den Panathenäen blutige Fechterspiele im Theater gehalten[9]). — Aehnliche Wettspiele (wahrscheinlich mit geringerm Prunke) veranstaltete man an den kleinen Panathenäen im Piräeus, wozu die Athlotheten nach einer Inschrift von Ol. 92, 2 öffentliche Gelder empfingen[10]). Athene und Zeus hatten im Piräeus ein sehenswerthes Heiligthum, ihre Standbilder waren von Erz, dieser mit dem Scepter und der Nike, jene mit dem Spiesse[11]). Die Festprocession ging über die lange bedeckte Halle (Stoa), wo der Markt für die Bewoh-

---

[1]) Plut. in Lycurgo.

[2]) Philostr. Sophist. II. Pausan. I, 19, 6.

[3]) Anonymus in Demosth. Midian. p. 510.

[4]) Zenobius Cent. IV proverb. 6.

[5]) Xenophon Symp. Athen. IV, 64 p. 167 F.

[6]) Lucian. in Nigrino.

[7]) Suidas v. *Παναθήναια.* Schol. in Plat. Parmenid. p. 329 Bekker. Aristotel. bei Schol. Soph. Oed. Col. Schol. Aristoph. Nub. Schol. Pind. Nem. X, 64. 67.

[8]) Demosth. de corona und ein Senatsbeschluss in den Werken des Hippokrates. [9]) Philostr. v. Apollon. IV, 7.

[10]) Böckh Staatsh. d. Ath. II S. 34. 46. [11]) Paus. I, 1, 3.

ner des Meeresufers gehalten wurde[1]). — Ein anderer Peplus wurde dabei der Göttin überbracht[2]). Lysias a. a. O. erwähnt einen von Kindern aufgeführten Waffentanz an den kleinen Panathenäen und ein Wettspiel mit Triremen an dem Vorgebirge Sunium[3]). Sogar einen Fackellauf zu Pferde erwähnt Platon, wie wir gesehen haben. — Themistokles führte die Panathenäa in Magnesia ein[4]).

Zum Andenken an die Vertreibung der Pisistratiden brachte der Polemarch dem Befreier Harmodius und den Mitbetheiligten ein Todtenopfer[5]). — Der Schlachttag bei Marathon wurde von den Athenern alljährlich am 6. Boedromion (4. September) noch in den Zeiten des Plutarchus[6]) gefeiert. Man opferte zufolge des Gelübdes des in der Schlacht gefallenen Polemarchen Kallimachus 500 Ziegen der Artemis Agrotera und hielt einen festlichen Aufzug zu ihrem Tempel nach Agra[7]). Wenn Pollux VIII, 91 sagt, dass der Polemarch der Artemis Agrotera und dem Enyalios opfert, so ist vielleicht eben diese Feier zu verstehen. Artemis ist hier Schicksalslenkerin, wie wir sie Th. I S. 281 aufgefasst haben. Ihr, als der Rettenden (*σώτειρα*), weihte Theseus nach der glücklichen Rückkehr aus dem Labyrinth von Kreta auf dem Marktplatz von Trözen einen Tempel, worin sich die Altäre der unterirdischen Götter befanden, aus deren Bereich eben Artemis rettete[8]). Als die Bewohner von

---

[1]) Menander bei Suidas v. *πέμπειν*, nach der Verbesserung von Bentl. Ueber die Oertlichkeit dieses Marktplatzes vgl. Paus. I, 1.

[2]) Schol. in Plat. remp. p. 395 Bekker: *τὰ δὲ μικρὰ Παναθήναια κατὰ τὸν Πειραιᾶ ἐτέλουν, ἐν οἷς καὶ πέπλος ἄλλος ἀνεῖτο τῇ θεῷ, καθ' ἣν ἦν ἰδεῖν τοὺς Ἀθηναίους, τροφίμους ὄντας αὐτῆς, νικῶντας τὸν πρὸς Ἀτλαντίνους πόλεμον.* Schol. Aristoph. Equ. 566. Simplicius Phys. V.

[3]) Corsini F. A. II p. 372 sq. bemerkt zwar, dass aus der Stelle des Lysias nicht mit Gewissheit hervorgehe, ob jenes Wettspiel an den kleinen Panathenäen oder zu einer andern Zeit gehalten worden sey.

[4]) Possis bei Athen. XII, 45 p. 533 e.

[5]) Pollux VIII, 91.

[6]) Plut. de glor. Athen. c. 7. Derselbe in Camillo c. 19 und de Herod. malign.

[7]) Xenoph. de exped. Cyri III, 10, 12.

[8]) Paus. II, 31, 2.

Aegira in Achaja durch eine Kriegslist den Einfall der Sicyonier abwehrten, errichteten sie zum Danke der Artemis Agrotera einen Tempel, als durch deren Hülfe ihnen dieses gelungen sey [1]). Auch den delphischen Apollon bedachten die Athener aus dem Zehnten der Beute von Marathon und schickten ihm Weihgeschenke von der Hand des Phidias [2]). Und derselbe Phidias machte ein Marmorbild der Athene in ihren Tempel mit dem Beinamen Athene Ἀρεία, welchen die Platäer aus ihrem Antheil von der Beute von Marathon in ihrer Stadt errichteten. Vor dem Standbilde der Göttin lag ihr Feldherr Arimnestus, welcher sie bei Marathon und Platäa anführte [3]). Ohne Zweifel gedachten die Athener an jenem Siegesfeste der wirksamen Beihülfe der Platäer. Denn auch sonst, sagt Herodot VI, 111, wenn die Athener an den Penteteriden Opfer mit Processionen darbrachten, erflehte der Herold Heil zugleich den Athenern und Platäern wegen ihres Beistandes in der marathonischen Schlacht. Unter diesen Pentaëteriden dürfen wir nicht nur die von Pollux VIII, 107 angeführten, bei denen sich die ἱεροποιοί betheiligten, verstehen, sondern auch die grossen Panathen. und andere auswärtige pentaëterische Feste, zu welchen die Athener θεωρούς abordneten, als die Olympia in Elis, die Pythia in Delphi, die Eleutheria in Platäa. Auf derselben Strasse, auf welcher Apollon erstmals von Athen nach Python gewandelt war, schicken jetzt die Athener die Theorie zu den pythischen Spielen (τὴν πυθιάδα), sagt Ephorus (fragm. p. 182 Marx). — Indessen vergass man auch die schützende Burggöttin nicht, sondern aus der Beute, die man in Marathon machte, verfertigte Phidias ihr kolossales ehernes Standbild, wovon man die Lanzenspitze schon beim Heranfahren von Sunium her sehen konnte [4]).

Themistokles sah, als er sein Heer zur Schlacht von Salamis gegen die Perser ausführte, zwei Hahnen kämpfen, und ergriff diese Gelegenheit, den Seinigen Muth einzuflössen, indem er sagte, dass diese so hitzig kämpfen, und nicht für das Vaterland, nicht für die Götter der Väter und die erzeugenden Heroen. Daher wurde ein Gesetz gegeben, dass an einem Tage im Jahr öffentlich

---

[1]) Paus. VII, 26, 3.

[2]) Paus. X, 10, 1.

[3]) Paus. IX, 4, 1 f.

[4]) Paus. I, 28, 2.

im Theater Hahnen kämpfen sollten[1]). Corsini (F. A. II p. 302) vermuthet, es sey am 20. Boedromion geschehen. Man sieht daher auf einigen attischen Münzen den Hahn mit dem Palmzweig[2]). Das eigentliche Siegesfest von Salamis wurde mit dem schon bestehenden Feste Munychia der Artemis am 16. Munychion verschmolzen. Dieser Tag fiel in einem Mondmonat auf den Vollmond, und daher geschah es wohl aus Missverständniss, dass Plutarch[3]) meinte, die Schlacht von Salamis selbst hätte im Vollmonde Statt gefunden. Wir werden unten bei den Eleusinien wahrscheinlich machen, dass sie am 16. Boedromion von Ol. 75, 1 drei Tage nach dem Vollmonde vorfiel. Ein anderer Irrthum ist es, wenn Corsini (F. A. II p. 348) in der Meinung, die Munychia seyen ursprünglich das Siegesfest von Salamis, behauptet, die Munychia hätten nicht dem Monate seinen Namen gegeben, weil dieser schon vor der Schlacht von Salamis so geheissen habe. Sophokles hat an diesem allgemeinen Freudentage mit der Leyer um den Preiss getanzt[4]).

Die Siegesfeier von Platäa über die Perser geschah zwar an dem Orte des denkwürdigen Kampfes zu Ehren des Zeus Eleutherios, war aber eine gemeinsame hellenische. Wenigstens beschlossen die Athener auf den Vorschlag des Aristides, dass alljährlich Abgeordnete von Hellas nach Platäa kommen sollten, der gottesdienstlichen Feier beizuwohnen (*πρόβουλοι καὶ θεωροί*), wann die Platäer am 16. Mämakterion jedes Jahres das feierliche Todtenopfer darbringen (s. S. 9), und dass man daselbst einen pentaëterischen Wettkampf der Eleutheria halte (wobei werthvolle Preisse ausgetheilt wurden)[5]). Die Athener selbst bewahrten als Siegeszeichen in dem Tempel ihrer Burggöttin den Panzer des Befehlshabers der medischen Reiterei und den (angeblichen) Säbel des Mardonius, welche beide bei Platäa gefallen waren[6]). Auch in Megara wurde wegen

---

[1]) Aelian. V. H. II, 28.

[2]) Eckhel doctr. Num. Vet. Vol. II p. 210.

[3]) Plut. de glor. Athen. c. 7: *τὴν δὲ ἕκτην ἐπὶ δέκα τοῦ Μουνυχιῶνος Ἀρτέμιδι καθιέρωσαν, ἐν ᾗ τοῖς Ἕλλησι περὶ Σαλαμῖνα νικῶσιν ἐπέλαμψεν ἡ θεὸς πανσέληνος.* [4]) Athen. 1, 37 p. 21 f.

[5]) Paus. I, 27, 1. IX, 2, 6. Plut. de sera numin. vindicta. Nach Strabo IX p. 632 A war es ein Agon *στεφανίτης*.

[6]) Paus. Boeot. c. 2. Plut. Aristid. c. 21.

Erlegung einer Horde des Mardonius ein Tempel der Artemis Σώτειρα errichtet, worin ausser ihr die Bildsäulen der sogenannten zwölf Götter standen[1]). Unter diesem Namen hatte Artemis auch anderwärts Tempel, z. B. zu Pellene in Achaja in einem Haine, welchen nur die Priester betreten durften[2]). Wegen jenes Sieges weihten die Griechen gemeinschaftlich einen goldenen Dreifuss auf einem ehernen Drachen nach Delphi[3]). Da die Schlacht Ol. 75, 2 vorfiel, so bemerkte Corsini (F. A. II p. 332), dass mithin die Eleutherien in den zweiten Olympiadenjahren gehalten wurden. Dieser Gelehrte unterscheidet zwar richtig die jährigen von den vierjährigen Eleutherien; jedoch weniger richtig behauptet er gegen das ausdrückliche Zeugniss Plutarch's, als wären jene ohne Betheiligung der übrigen Griechen von den Platäern allein gefeiert worden, und als wären die pentaëterischen auf den Schlachttag, d. h. auf den 4. Boedromion, gefallen, zu welcher sehr unwahrscheinlichen Annahme kein Grund vorhanden ist. War einmal die Siegesfeier und das Todtenopfer an einem andern Tage, als am Schlachttage, so konnten die darauf bezüglichen Leichenspiele unmöglich davon getrennt werden; zumal da sich nach dem Willen der Athener ganz Hellas an beiden feierlichen Acten betheiligen sollte. Es verhielt sich damit, wie mit der Siegesfeier von Salamis, die mit dem Feste einer hülfreichen Göttin verbunden, ganz entfernt von dem Tage der Schlacht gehalten wurde.

Zum Dank für die von Thrasybul erworbene Freiheit von den dreissig Tyrannen opferten die Athener χαριστήρια am 12. Boedromion (10. September), als an dem Tage, da seine Truppen von Phyle kamen[4]). — Am 16. Boedromion brachte man ein Trankopfer für den Sieg des Chabrias bei Naxos; am 12. Skirophorion gedachte man der Schlacht von Mantinea[5]). — So jemand sein Vaterland rettete, veranlasste das Ereigniss, ein Fest des Heils zu feiern (θύειν Σωτήρια)[6]), wie die Sicyonier zu Ehren des Aratus, wovon oben.

---

[1]) Paus. I, 40, 2. 3.

[2]) Paus. VII, 27, 3.

[3]) Paus. X, 13, 9.

[4]) Plutarch. l. c. de glor. Ath.

[5]) Plut. l. c.

[6]) Eckhel Vol. IV p. 453. Spanhem. ep. I ad Morell. §. 2.

§. 87.

Die Panionia.

Die Panionia wurden von den zwölf ionischen Städten in Kleinasien nach dem Vorbild der Panathenäen auf ihre Weise dem Poseidon Helikonios als dem alten Bundesgott zu Ehren gefeiert[1]). Zu diesem Behufe errichteten die zwölf Städte ein gemeinschaftliches Heiligthum, Panionion genannt, und beschlossen, dass ausser ihnen keine andern Ioner daran Theil haben sollten[2]). Die Zwölfzahl war, wie bei den Israeliten, die symbolische Zahl der alten Bundesstaaten; so in Attika vor Theseus, in Achaja, bei den Aeolern und Amphiktyonen. Das Panionion lag im Gebiete von Priene[3]), nördlich vom Vorgebirge Mykale[4]), drei Stadien landeinwärts[5]). Wie die zwölf Städte bei wichtigen Vorfällen Räthe (*πρόβουλους*) nach Panionion schickten, gemeinschaftliche Angelegenheiten beratheten und Beschlüsse fassten, z. B. als Cyrus sie mit Krieg zu überziehen drohte[6]), sodann als sie bereits unterjocht waren, da der weise Bias rieth, der persischen Sklaverei die Auswanderung nach Sardinien vorzuziehen[7]), und wieder, als Darius Milet zu Wasser und zu Land zu belagern im Begriff war, und die Ioner im Panionion beschlossen, ihr Glück zu Wasser zu versuchen[8]); ebenso

---

[1]) Herod. I, 148. Strabo XIV p. 947. Diodor. XV c. 49.

[2]) Herod. I, 143.

[3]) Strabo VIII p. 589 C.

[4]) Herod. I, 148, wo gewöhnlich falsch nach *ἱρός* ein Komma gesetzt und irrig erklärt wird, als wäre das Panionion auf dem Vorgebirge Mykale selbst; während der Genitiv *τῆς Μυκάλης* von *πρὸς ἄρκτον* abhängt. In der Ausg. v. Bähr ist es richtig. Strabo XIV p. 947 und aus ihm Stephan. B. v. *Πανιώνιον* beschreiben die Oertlichkeit eben so, dass, wenn man von der samischen Meerenge bei Mykale nordwärts fahre, man zuerst auf das Panionion stosse.

[5]) Strabo XIV p. 947 A.

[6]) Herod. I, 141.

[7]) Herod. I, 170.

[8]) Herod. VI, 7. Maxim. Tyr. Log. XI nach der Verbesserung des Sopingius zu Hesych. v. *Πανιώνιον* nennt daher das Panionion das Forum (*ἀγοράν*) der Ioner; vgl. denselben Dissert. XXVII, 2.

hatten sie daselbst ein religiöses Band der Verbrüderung, welches sie an ihre gemeinschaftliche Abkunft und an ein politisches Zusammenhalten erinnern konnte und sollte.

Der Beiname des Gottes, welchem das gemeinsame Opfer dargebracht wurde, enthielt schon eine alterthümliche Erinnerung. Er wies nemlich zur vormaligen Heimath der Ioner in Aegialos oder Achaja und nach der dasigen Stadt Helike zurück, woselbst sie schon den Poseidon verehrt hatten[1]), dessen Heiligthum von den Achäern hohe Huldigungen erhielt[2]). Die Opferhandlung vollzogen die Einwohner von Priene[3]), von denen man sagte, dass sie von Helike abstammen. Zu diesem Behufe setzten sie einen jungen Mann von Priene zum König, damit er des Opfers wartete[4]) und die allgemeine Fürbitte spräche. Denn die heiligsten Opfer durfte auch zu Athen nur der König und nach Abschaffung des Königthums der Archon Basileus, gleichwie zu Rom der rex sacrorum, verrichten. Eine gleiche Sitte bemerken wir bei den Panionien. Zu dem beim Gebet gebräuchlichen Trankopfer hatten sie ein eigenes panionisches Mischgefäss (s. S. 10). Das Opfer bestand in Stieren, und man achtete es für ein gutes Zeichen, wenn dieselben während des Opferns laut aufbrüllten, für ein schlimmes, wenn sie stille waren[5]). Heyne (ad Hom. Vol. VIII p. 95) meinte, es folge aus den Versen Homers nicht gerade die Freude Poseidon's an dem Brüllen des geopferten Stieres, indem τοῖς entweder ein Neutrum seyn, oder auf die Jünglinge gehen könne. Allein die Freude des Gottes an den untergeordneten und nur dem Befehle gehorchenden Opferknaben wäre sehr ungeeignet. Sonstige Zeugnisse von Strabo (VIII p. 590), Eustathius (ad Il. β′ p. 618 u. υ′ l. c.) und andere sogleich anzuführende von ähnlichen Opfergebräuchen zu Milet setzen das Wohlgefallen des helikonischen Gottes an dem Stierbrüllen ausser Zweifel; konnte er doch selbst wie 9–10,000 in den Krieg ziehende Männer schreien[6]), und als er in Krieg auszog, so half auch sein Element, das Meer,

[1]) Paus. VII, 24, 5 p. 585 Kuhn. S. Th. I S. 317 f.
[2]) Strabo VIII p. 589 sq.
[3]) Strabo XIV p. 947 B.
[4]) Strabo VIII p. 590 A.
[5]) Hom. Il. υ′, 403 ff.
[6]) Il. ξ′, 147.

mit brausen und an die Zelte und Schiffe der Achäer anschlagen[1]). Mit mehr Grund lässt sich die Streitfrage aufwerfen und ist schon von den Alten aufgeworfen und beantwortet worden, was Homer für einen helikonischen König verstehe. Ein blosser Irrthum ist es zwar, wenn Macrob. (Saturn. V, 13 p. 103 Bip.) ihn für Apollon auslegte. Allein Einige hielten ihn für den panionischen Poseidon, Andere für den zu Helike in Achaja, und die Erstern knüpften an diese Meinung sogar eine Beweiskraft für das Alter Homers, dass er später als die ionische Anpflanzung von Kleinasien sey[2]). Es ist übrigens gleichgültig, welchen Poseidon Homer bezeichnet haben mag, da bei dem geschichtlichen Zusammenhang beider Gottesdienste zu Helike und Panionium die Gebräuche ohne Zweifel dieselben gewesen sind, obgleich Homer dem Ionerland und seinen Gottesdiensten näher gestanden zu haben scheint. — Nachmals wurde der Tempel zu Panionion in Kriegszeiten zerstört und die Ioner feierten nun ihr Fest an einem sichern Orte nahe bei Ephesus. Als sie aber in ruhigerer Zeit wieder an die Erbauung des Tempels am alten Orte dachten, sandten sie desshalb nach Delphi und erhielten zur Antwort, sie sollten sich von den alten Altären ihrer Väter aus Helike Zeichnungen nehmen. Sie schickten demgemäss nach Helike und begehrten das Bildniss Poseidon's und zum wenigsten einen Riss des Tempels. Als ihre Bitte nicht gewährt wurde, wandten sie sich an den Staat der Achäer; jedoch ohne Erfolg. Die Helikonier hatten ein altes Orakel, ihre Stadt würde in die grösste Gefahr gerathen, wenn die Ioner auf Poseidon's Altar opferten. Sie verletzten sogar an den ionischen Abgeordneten das Gesandtschaftsrecht[3]). Nunmehr wurde Helike sammt dem Tempel Ol. 101, 4. 373 v. Chr. Geb. bei einem Erdbeben vom Meer verschlungen[4]), und die Schiffer wussten noch die Stelle, wo das eherne, wie es scheint, kolossale Standbild Poseidon's, einen

---

[1]) Das. v. 392.

[2]) Strabo VIII p. 589 f.

[3]) Heraclides bei Strabo VIII p. 590. Diodor. XV, 49 Vol. VI p. 384 Argentor. u. das. Wesseling. Pausan. VII, 24 gibt als Grund des göttlichen Strafgerichts an, dass die Helikenser Asyl suchende Männer aus dem Tempel gerissen und getödtet hätten. Ueber die Zeitbestimmung vgl. Paus. c. 25, 4.

[4]) Diodor. l. c. Polyb. II, 41, 7.

Hippokamp in der Hand haltend, aufrecht stehe[1]). Hierauf empfingen die Ioner von den Achäern den Riss des Tempels[2]), wornach jene einen neuen erbaut zu haben scheinen. In der Zeit der römischen Kaiser endlich wurden die Panionien zu Smyrna, der damaligen Hauptstadt Kleinasiens, gehalten[3]).

Ausser dem Panionion war vor der Stadt Miletus ein Altar des helikonischen Poseidon, und eben so in Teos ein ummauerter Platz und sehenswerther Altar desselben Gottes[4]). Schon der Anführer der ionischen Pflanzer, Neleus, stiftete jenes Heiligthum in Milet; dem Poseidon wurde hier ein jährliches Fest gefeiert, und zwar mit denselben Gebräuchen des Stieropfers, dass das Brüllen für eine günstige Vorbedeutung gehalten wurde[5]). Die Pflanzer, die von Milet aus nach Lampsakus wanderten, hielten gleichfalls ein Poseidonfest, an dem die dasigen Fischer beim Opfer vielen Wein in die Flamme gossen und die Festlichkeit mit Essen und Trinken beschlossen[6]). Ferner wird von Ephesus berichtet[7]), dass auch da ein Poseidonfest gefeiert wurde, und dass die Jünglinge, welche als Mundschenken dabei gebraucht wurden, den Namen Stiere führten. Die Vermuthung des Meursius (Gr. fer. v. *ταύρεια*) hat daher Wahrscheinlichkeit, dass das von Hesychius genannte Poseidonfest

---

[1]) Eratosthenes bei Strabo VIII p. 590 A.

[2]) Diodor. l. c. XV, 49 u. Strabo l. c. Wesseling zu Diodor. Vol. VI p. 640 erklärt *τοῦ ἱεροῦ ἀφίδρυσιν* bei Strabo unrichtig für ein Abbild des Poseidonbildes. Aber schon die Wortstellung zeigt, dass *βρέτας* und *ἱερόν* bei Strabo einander entgegengesetzt sind; denn ständen *βρέτας* und *ἀφίδρυσις* entgegen, so hätte Strabo gewiss *τήν γε ἀφίδρυσιν τοῦ ἱεροῦ* geschrieben. Gerade wie hier bedient sich Straho IX p. 618 A desselben Ausdrucks zur Bezeichnung des Risses von einem Tempel: *τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἐκ Δήλου ἀφιδρυμένον.*

[3]) Philostr. v. Apollon. IV, 5.

[4]) Pausan. VII, 24, 5.

[5]) Klitophon bei Schol. Villois. Hom. Il. *υ'*, 404.

[6]) Polyaen. VI, 24. Nach der Vermuthung Creuzer's in fragm. Histor. Gr. ant. p. 121 ist seine Quelle Charon von Lampsakus.

[7]) Amerias bei Athen. X, 25 p. 54 Schw. und daraus Eudocia p. 96, wo statt *ἐν τοῖς τοῦ Ἀθηναίου καὶ αὐτὴ κεῖται* zu lesen: *ἐν τῷ τοῦ Ἀ. δεκάτῳ κ.* Hesych v. *ταῦροι.* Eustath. ad Il. *υ'* l. c.

Ταυρία eben jenes zu Ephesus gewesen sey. Die Jünglinge der Epheser hatten sogar noch zu Artemidor's (Oneirocr. I, 9) Zeiten Stierkämpfe, wie zu Eleusis[1]). — Der Poseidon *Σάμιος* verpflanzte sich nach Elis und wurde daselbst bei Samikum verehrt, wie ich sogleich nachweisen werde.

Von allen Ionern gemeinschaftlich wurden auch Apollon Delphinios und Artemis Ephesia verehrt[2]). Daher hatte jener seinen Tempel und diese ihr Ephesion auf der Burg von Massilia; ja gleichwie die Ioner Artemis zur Führerin nach Asien gehabt hatten, so war sie auch laut eines Orakels Führerin der Phokäer nach Massilia; sie nahmen eine angesehene Frau von Ephesus als erste Priesterin der Göttin mit sich und verpflanzten ihre Verehrung bis nach Spanien[3]).

§. 88.

Der Bund der Amphiktyonen und ähnliche Verbrüderungen griechischer Völkerschaften.

Um den berühmten Poseidontempel auf dem Inselchen Calauria vor dem Hafen von Trözen versammelte sich in alten Zeiten ein Bund von sieben Staaten und brachte hier das gemeinschaftliche Bundesopfer. Die Glieder desselben waren: Hermione, Epidaurus, Aegina, Athen, Prasiä, Nauplia und Orchomenus Minyeus. Für Nauplia traten die Argiver und für Prasiä die Lacedämonier bei[4]). Wahrscheinlich war der Einfluss der Ioner in Athen mitwirkend, dass Poseidon der Bundesgott dieses in der alten griechischen Geschichte nicht zu übersehenden Vereines geworden ist. — Ebenso war der mit wilden Oelbäumen bepflanzte Hain des samischen Poseidon zu Samikum in Elis der religiös politische Mittelpunkt aller Eingebornen der Triphylia unter der Leitung der Bewohner von Makistia, welche den samischen Gottesfrieden verkündigten[5]).

Die Ioner und Dorier haben nach dem Zeugniss des Dionysius

---

[1]) S. Th. I S. 155.

[2]) S. Th. I S. 313. II S. 119 f.

[3]) Strabo IV p. 271.

[4]) Strabo VIII p. 574.

[5]) Strabo VIII p. 529 A. 530 B.

von Halikarnas in ihren religiös politischen Zusammenkünften das Beispiel des Amphiktyonen-Bundes nachgeahmt, welcher, von Akrisius eingesetzt, aus Abgeordneten von zwölf Staaten Griechenlands bestand, und als der hohe Rath der Griechen besonders in Religionssachen zweimal des Jahres, im Frühling und Herbste, abwechselnd in Delphi und Pylä seine Sitzungen hielt[1]). Die Stiftung des Bundes reicht in die Urgeschichte und wird von Theopompus dem Amphiktyon, dem Sohne des Deukalion, zugeschrieben, während die Geschichtschreiber Anaximenes und Androtion den Namen von den um Delphi Wohnenden (*ἀμφικτίονες*) ableiten[2]). Ihnen war zugleich die Aufsicht über den Tempel in Delphi, seine Schätze und den Aufwand auf den dasigen Cultus anvertraut. Auch hatten sie ursprünglich ein Schiedsrichteramt unter den einzelnen Staaten Griechenlands. Im Hafen von Pylä befand sich ein Tempel der Demeter (als der gesetzgebenden Göttin), in welchem die Amphiktyonen bei jeder Pyläa ein Opfer darbrachten[3]). Die Versammlung hiess *πυλαία*, die Abgeordneten *πυλαγόραι*, *πυλαγόροι*, *ἱερομνήμονες*, der Oberpriester *ἱερεύς*[4]). Zwei ihrer Beschlüsse (*δόγματα*) hat uns Demosthenes (de corona p. 297 f.) aufbehalten und zwar von der Frühjahrsversammlung, worin die Pylagoren und die Beisitzer der Amphiktyonen und der Bund der Amphiktyonen den Philipp von Macedonien zu ihrem Feldherrn erwählen, dass er dem Apollon und den Amphiktyonen wider die Leute von Amphissa beistehe. Die Folge davon war, dass die Macedoner von nun an in die Amphiktyonie eintraten, die Phocenser aber und die sie unterstützenden Lacedä-

---

[1]) Aeschin. c. Ctesiph. §. 126.

[2]) Paus. X, 8, 1. Harpocr. v. *Ἀμφικτύονες*.

[3]) Strabo IX p. 656 C.

[4]) Demosth. de corona p. 295 ed. Schaefer. Strabo IX p. 643. Pausan. Achaicis. Hyperides u. Theopomp. bei Harpocr. v. *ἱερομνήμονες* u. *Πύλαι*, in der letzten Stelle lese ich: *ὅτι δὲ δὶς* (statt *τις*) *ἐγίγνετο σύνοδος τῶν Ἀμφικτυόνων εἰς Πύλας*. Vgl. ferner Etymol. M. v. *πυλαγόραι*. Hesych. v. *ἀμφικτύονες*, *ἱερομνήμονες* (wo er sie als *ἱερογραμματεῖς* im Unterschied von den Pylagoren erklärt), v. *μνάμων*, wo es heisst: *τὰς θυσίας ἀπομνημονεύοντες*, und v. *πυλαγόραι· οἱ προεστῶτες τῆς πυλαίας*. Eustath. ad Hom. Il. p. 547 u. das. Politus. Suidas v. *ἀμφικτυόνες*, *πυλαγόραι* u. *Πύλαι*.

monier davon ausgeschlossen wurden, bis die Phocenser, die sich in dem heiligen Kriege wider Brennus und die Gallier hervorthaten, (nach 68 Jahren) wieder aufgenommen wurden. Zur Zeit des Pausanias (X, 8, 4) war die Zahl der Amphiktyonen dreissig. Nikopolis schickte sechs, Delphi zwei und Athen einen Abgeordneten in jede Versammlung; die Städte der andern Staaten beschickten die Versammlungen in periodischem Wechsel, die von Thessalien z. B. hatten jedesmal sechs, die von Phocis zwei Pylagoren abzuordnen und die Reihenfolge unter sich auszumachen.

Der Zwölfstädtebund der Achäer hielt seine Zusammenkünfte in der Stadt Aegium, wo Demeter *Παναχαιά* ihr Heiligthum hatte[1]). Auch Athene mit dem Beinamen *Παναχαΐς* hatte ihren Tempel auf der Burg von Paträ[2]). — Die Böoter nannten ihr Vaterlandsfest, woran alle Theil nahmen, *Παμβοιώτια*, welches, wie die Panathenäen, der Athene zu Ehren und zwar der Athene Itonia (von Itonus, dem Sohne des Amphiktyon, benannt), welche unweit Koronca in der Richtung nach Alalkomenä ihren Tempel hatte, gefeiert wurde. »Hier sass neben Athene Hades, wegen einer mystischen Ursache, wie man sagt«[3]), wahrscheinlich als ernste Erinnerung an den Tod bei den Berathungen für das Vaterland. — An dem entgegengesetzten Ende von Böotien in Platäa knüpften die Böoter an das Versöhnungsfest des Zeus und der Hera, *Δαίδαλα* genannt, ethische und staatliche Erinnerungen. Wie Hera in Arkadien in drei Lebensstufen aufgefasst, auch als Wittwe ihren Tempel hatte (S. 118), wie man zu Athen ihr Vermählungsfest unter dem Namen *ἱερὸς γάμος* feierte[4]), so fabelte man in Böotien, sie habe sich, mit ihrem Gatten grollend, nach Euböa zurückgezogen, und Zeus habe, als er sie nicht besänftigen konnte, zu einer List seine Zuflucht genommen. Er verfertigte ein hölzernes Bild, liess es durch ein Gespann von Kühen verhüllt führen und gab es für die Platäa, Tochter des Asopus, aus, die er heirathen wolle. Eifersüchtig nahte

---

[1]) Pausan. VII, 24, 3 f.

[2]) Pausan. VII, 20, 2.

[3]) Strabo IX p. 631 A. Paus. IX, 34, 1. Plut. Amat. narrat. 4, 5.

[4]) Hesych., Photius u. Etym. M. v. *ἱερὸς γάμος*. Die Stelle des Letzten ist aus Photius zu ergänzen.

Hera dem Wagen, zerriss das Gewand des Bildes, freute sich der entdeckten Täuschung und söhnte sich mit dem höchsten Gott aus. Daher ist sie in ihrem geräumigen Tempel in Platäa sowohl als Gattin (τελεία), als auch als Braut (νυμφευομένη) dargestellt, und man feierte hier das Gedächtnissfest Dädala, welchen Namen Pausanias (IX, 3, 2) daher ableitet, weil man die Schnitzbilder schon vor dem Athener Dädalus so geheissen und der Letztere nicht von Geburt, sondern von jenen erst seinen Namen erhalten habe. Das Fest war ein gedoppeltes, ein kleines und ein grosses; jenes feierten die Platäer für sich, an diesem nahmen die übrigen Böoter Theil, acht Hauptstädte: Platäa, Koronea, Thespiä, Tanagra, Chäronea, Orchomenus, Lebadea und Theben, die kleinern Städte standen in Gemeinschaften zusammen, um an dem Feste Theil zu nehmen. Ueber die Festperiode sind die Nachrichten unklar. Der Führer sagte dem Pausanias (IX, 3, 3), es werde im siebenten Jahre gehalten, allein in Wahrheit sey die Periode kleiner, die Pausanias nicht genau erforschen konnte. Er sagt (§. 5), alljährlich werden an den kleinen Dädala 14 Holzbilder gemacht und liegen bereit. Eben so undeutlich ist, was er von der grossen Periode sagt, man halte das Fest das 60ste Jahr, denn so lange sey es während der Verbannung der Platäer unterblieben; woraus aber nicht mit Bestimmtheit geschlossen werden kann, dass es nach ihrer Wiederherstellung in so langen Zwischenräumen gefeiert worden wäre. Pausanias selbst scheint keine klare Kenntniss von der Wiederkehr des grossen und des kleinen Festes gehabt zu haben, wie er auch zum Theil geständig ist. Die Feier geschah mit folgenden Ceremonien. Die Platäer gingen vorher in einen Wald unweit Alalkomenä, worin dicke Eichen standen, legten hier gekochte Fleischstücke hin, und gaben Acht, wann ein Rabe davon holte, auf welchen Baum er sich niedersetzte. Diesen hieben sie um und schnitzten aus dem Holz ein oder auf das grosse Fest vierzehn Frauenbilder. Die einzelnen Städte oder Gemeinschaften erwählten sich an dem grossen Feste nach dem Loos jede Ein Bild, und loosten zugleich, in welcher Ordnung der Zug gehen sollte. Der Zug ging am kleinen Feste mit Einem Wagen und Einem Bilde als der Braut, oder am grossen mit vierzehn Wagen und Bildern vom Flusse Asopus aus auf die Spitze des Berges Kithäron. Hier war aus viereckig behauenen Balken ein Altar bereitet, und darauf ein hoher Stoss dürres Reisig gelegt; jede Stadt brachte zum Opfer der

Hera eine Kuh und dem Zeus einen Stier, reiche Privatpersonen ähnliche Opfer, unvermögliche kleineres Vieh. Hierauf wurden die Thiere mit Wein und Rauchwerk, und das Bild oder die Bilder sammt dem Altar in einem grossen weithin sichtbaren Feuer verbrannt[1]). Unverkennbar war hier eine Gleichsetzung der böotischen Bundesstaaten mit den gemachten Bildern, und somit waren Land und Leute die geliebte Braut des höchsten Gottes; wie wohl auch die Königin in Athen am Choesfeste in diesem Sinne sich mit Dionysos verlobte (S. 100). Wenn nun sämmtliche Staaten im Bilde in der Opferflamme ihm zu Ehren aufloderten, so war es ein grosser Versöhntag mit Gott und zugleich ein Verbrüderungsfest unter einander. Später erst scheint die Fabel des Streites und der Aussöhnung des Zeus und der Hera mit Rücksicht auf die religionsgeschichtliche Eifersucht der Hera (Th. I S. 203) und ihren physiologischen Ehestreit (S. 118) geschmiedet worden, und demnach nicht das Fest aus der Fabel nach der Darstellung des Pausanias, sondern umgekehrt die Fabel aus dem Feste entstanden zu seyn.

Die Phocenser hatten zu ihren politischen Zusammenkünften zwischen Delphi und Daulis ein geräumiges Gebäude, *Φωκικόν* genannt, mit Emporen zu beiden Seiten, wo die Abgeordneten sassen. Am Ende des Saales befand sich Zeus auf dem Throne, zu seiner Rechten stand Hera und zur Linken Athene[2]). Im Angesichte dieser Götter tagten die Rathgeber des Gemeinwesens von Phocis. — Es gab auch ein Bruderfest der Aetolier, *Παναιτώλια*[3]). — Die Spartaner hatten nicht nur einen Zeus *οὐράνιος*, sondern auch einen Zeus Lacedämon, und für beide waren ihre Könige zugleich Priester[4]). Ein sinnvoller Gegensatz und Gedankenverbindung: Zeus thront oben im Himmel und zugleich unten mitten unter seinem Volk, und das Oberhaupt des Staates verwaltet das Priesterthum für den himmlischen und den politischen Gott. — Die Spartaner feierten ein Gedächtnissfest wegen des zur Zeit des Krösus über die Argiver erfochtenen Sieges in der Grenzstreitigkeit von Thyreä[5]), da

---

[1]) Paus. IX, 3. Plutarch. bei Euseb. Praep. Ev. III, 1 p. 85.

[2]) Pausan. X, 5, 1 f.

[3]) Pollux VI, 163.

[4]) Herod. VI, 56.

[5]) Herod. I, 82, der das Gebiet *Θυρέη*, die Stadt aber *Θυρέαι* nennt. Ebenso gebraucht Strabo VIII p. 577 C die Mehrzahl bei der Stadt, Athenäus XV, 22 p. 678 b die Einzahl.

zuerst von beiden Seiten 300 Mann mit einander kämpften und hernach die Heere handgemein wurden. An diesem Feste wurden Chöre aufgeführt, deren Führer Kränze von Palmzweigen (*θυρεατικοί*) trugen, es tanzten sowohl schöne Jünglinge, als auch angesehene Männer nackt (*γυμνοπαιδιαί*), und sangen dabei Lieder des Thaletus und Alkman und die Päane des Dionysodotus[1]). — Die Arkader hatten ein Fest *Μωλεία*, von *μῶλος* (Schlacht), zum Andenken an ein Treffen, worin Lykurgus durch einen Hinterhalt den Ereuthalion fing[2]).

Die ionische Stadt Klazomenä hatte ein jährliches Fest *Προφθασία* zum Gedächtniss, dass sie den Kymäern in der Eroberung von Leuke zuvorgekommen waren (*προέφθασαν*)[3]). — Die Lesbier hatten einen religiösen Mittelpunkt und ein gemeinsames Opfer in dem einige Tage währenden Feste *Μεσοστροφωνίαι*[4]). — Die Samier hatten ein Fest Eleutheria dem Eros zu Ehren, welchem sie auch ein Gymnasium weihten[5]); sie verdankten ihm und dem patriotischen Zusammenhalten ihrer jungen Mannschaft die Freiheit.

An diese öffentlichen Natur- Jugend- National- und Siegesfeste zu Ehren der Götter und Heroen schliessen sich die Mysterien von überwiegend ethischem Charakter an mit der Bestimmung, in den Orden der unsterblichen Götter zu treten, ihrem Vorbilde nachzufolgen und ihrem heiligen Walten sich unterzuordnen. *Ἥδιστα δὲ τοῖς ἀνθρώποις ἑορταὶ . . καὶ μυήσεις καὶ ὀργιασμοί*[6]).

---

[1]) Sosibius bei Athen. a. a. O.

[2]) Schol. Apollon. I, 164.

[3]) Diodor. XV p. 467.

[4]) Hesych. s. v.

[5]) Erxias Kolophoniaka bei Athen. XIII, 12 p. 562 a.

[6]) Plutarch. de superstit. c. 8.

Ergänzungen und Verbesserungen.

Zum ersten Theile.

Zu S. 6. Ueber Allegorie und Mythos sehe man die Anmerkung zu Th. I Inhalt S. XI f.

Zu S. 11 Z. 15. Mit der gemeiniglich so sehr betonten Unterscheidung der mythischen und historischen Zeit darf man es nicht streng nehmen; denn man dichtete auch in späterer Zeit Fabeln, wie aus folgendem Beispiel erhellet[1]). Pindar, hiess es, ging als Jüngling von Theben nach Thespiä um die Mittagshitze; Müdigkeit und Schlaf überfiel ihn, er beugte ein wenig aus der Strasse und schlief ein. Da flogen Bienen auf ihn zu und bauten Waben an seine Lippen: also begann er zu dichten. Streift man dieser Erzählung das fabelhafte Gewand ab, so bleibt als Wahrheit die Vergleichung der pindarischen Gedichte mit Honigseim übrig.

Zu S. 11 Note 1. Hesychius, Photius und Cyrillus Lexic. erklären richtig *μῦθος· λόγος ψευδὴς, εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν.*

Zu S. 12 Z. 5. Die religiöse Fabel hat eine dogmatische oder ethische Bedeutsamkeit und unterscheidet sich von der Glaubens- und der Sittenlehre durch die eingeflochtene Dichtung. — Zu Z. 15. Aus politischen Gründen vertheidigen Polyb und Strabo die Wundermährchen des Aberglaubens.

Zu S. 13 Z. 10. Auf ähnliche Weise finden unsere neuesten Mythologen in der griechischen Götterwelt Aether- Sonnen- Mond- Wolken- Wind- Erd- Wasser- und unterirdische Gottheiten.

Zu S. 14 Z. 5. Die angeführte Stelle des Maxim. Tyr. lautet:

---

[1]) Pausan. IX, 23, 2.

χωρὶς μὲν τῶν ἡρώων, ἀπὸ γυναικῶν ἀρχόμενος, κατέλεγε τὰ γένη, ὅστις ἐξ ἧς ἔφυ. An dieser Entgegensetzung der Theogonie gegenüber ist festzuhalten. Weil die alten Schriftsteller den einzelnen Theilen der heroischen Genealogie Hesiod's nicht immer die gleichen Benennungen geben, und diese bald in engerem, bald in weiterem Sinne gebrauchen, so herrscht unter den Gelehrten eine nicht geringe Verwirrung der Meinungen. Schon das muss auffallen, dass Pausanias I, 3, 1 die Verse Theog. 985 ff., worin von den Kindern der Göttinnen gehandelt wird, welche sie mit Menschen erzeugten, zu den *ἔπεσι τοῖς ἐς τὰς γυναῖκας* zählt. Die Theogonie hatte ihm demnach mit v. 961 ein Ende, und die Gedichte auf die Frauen (a potiori so genannt) waren ihm hier gleichbedeutend mit der Heroogonie; wie auch Max. Tyr. sagt, sie fange mit den Frauen an. Genauer unterscheidet Pausanias IX, 31, 5, wo er *ἐς γυναῖκάς τε ᾀδόμενα καὶ ἃς μεγάλας ἐπονομάζουσιν Ἠοίας καὶ Θεογονίαν* neben einander stellt. Die grossen Eöen fingen dem Pausanias mit Th. 962 an und umfassten unsern Schild, der ja auch mit *ἢ οἵη* beginnt, und davon unterscheidet er in der letzten Stelle die Gesänge auf die Frauen (in engerer Bedeutung), die alle mit *ἡ οἵη* anfingen und kleinere Stücke enthielten. Diese Unterscheidung ist vollkommen richtig, da nur uneigentlich in der ersten Stelle die Göttinnen, die Heroen zeugten, zu den Frauen gezählt werden. Es ist daher nicht zu billigen, dass die neuern Herausgeber durch gewaltsame Textesänderung diese Unterscheidung verwischen[1]). Uebrigens führt Pausanias IV, 2, 1. VI, 21, 10 Stellen aus den *μεγάλαι Ἠοίαι* an, welche in unserm Schilde nicht stehen. Er muss noch von den Nachkommen des Herakles gehandelt haben; denn Pausanias fand in den grossen Eöen die Heirath der Euächme, Tochter des Hyllus, Enkelin des Herakles, angezeigt; ferner von Oenomaus und den Freiern seiner Tochter Hippodamia. Was er grosse Eöen nennt, heisst z. B. bei Athenäus V, 9 Schild, wovon er v. 205 anführt, und diese Benennung gilt dem Servius (zu Virgil's Aen. XII, 164) bis von Th. 962 an; denn er führt Th. 1010 ff. als zur *ἀσπιδοποιΐα* gehörig auf. Derselbe Sprachgebrauch findet sich in einem bisher unverstandenen

---

[1]) Bekker lässt *καὶ* nach *ᾀδόμενα* weg; Schubart u. Walz setzen es in Klammern; Andere, die sie in der Note anführen, versetzen *ἃς καί.*

Scholion zu Anfang der Aspis in der Aldiner Ausgabe: *Τῆς ἀσπίδος ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ δ' καταλόγῳ φέρεται μέχρι στίχων ν' καὶ στ'*[1]). Gehen wir von dem Anfang der Aspis rückwärts bis Th. 964, wo der Dichter sich zu den Heroen wendet, so sind es ungefähr 56 Verse. Das Scholion will also dort schon die Aspis angefangen wissen, und nennt dieses Buch im Gegensatz zur Theogonie Katalog, eine allgemeine Benennung (so viel als Heroogonie), die auch die kleinen Eöen umfasst, wie Strabo die *κατάλογοι* und Verse daraus mit *ἥ οἵη* anführt. Gerade so nennt auch der Grammatiker Apollonius den Schild Katalog, wenn er sagt, man lese im Katalog[2]) von Iolaus, dem Waffenträger des Herakles (nemlich Aspis v. 102 u. sonst). Wenn Eustathius (ad Il. p. 13 Rom.) den Butes, Sohn des Poseidon, aus Hesiod's Katalog erwähnt, so war dieser von einem Gott und einem sterblichen Weibe erzeugt, wovon in den kleinen Eöen geschrieben war. Wenn aber jenes Scholion den Schild einen vierten Katalog nennt, so ist das Zahlwort offenbar falsch; denn Hesiod's Theogonie und Heroogonie ist zusammenhängend, ohne dass etwas ausgefallen ist: v. 964 wendet er sich zu den Kindern der Göttinnen mit Menschen, v. 1019 zu den Söhnen der Frauen mit Göttern, und die erste Frau ist sofort Alkmene zu Anfang des Schildes (in engerem Sinne); beide Partien bilden zusammen die grossen Eöen des Pausanias, und daran schloss sich der (verloren gegangene) dritte Katalog der Frauen, welcher in der That als der dritte angeführt wird von Harpocration v. *μακροκέφαλοι· Ἡσίοδος ἐν τρίτῳ γυναικῶν καταλόγῳ*, und v. *ὑπὸ γῆν οἰκοῦντες* (aus ihm Suidas s. v.): *Ἡσιόδου ἐν τρίτῳ καταλόγου*[3]). Theog. v. 1017 ist gewissermassen die Ueber-

---

[1]) Göttling ed. 2 Hes. p. 108 hat besser *στ'*, Aldus *σ'*.

[2]) Beim Schol. z. Anfang der Aspis.

[3]) Auf jenes ungereimte *δ'* in dem oben genannten Scholion legt Schömann (dissert. de appendice Theogon. Hesiod. 1851 p. 3 sq.) ein solches Gewicht, dass er annimmt, nach Th. v. 1020 seyen 3 Bücher Kataloge ausgefallen, und unser Schild sey das 4te Buch, auch Eöen genannt. Allein die 56 Verse, bis zu welchen der Anfang des Schildes zurückgehe, lässt er ausser Acht, wie auch die Stelle des Servius, der den Schild früher in unserer Theog. beginnen, folglich nicht durch die Kataloge unterbrochen werden lässt.

schrift sowohl für den Schild als die daran sich reihenden kleinen Eöen: nur in den Citaten unterschied man die einzelnen Theile des eng verbundenen Ganzen; wie z. B. ein Scholion von dem Katalog der Leucippiden redet. Wenn Suidas in dem Katalog der Frauen fünf Bücher unterscheidet, so glaube ich aus diesem Grunde auf seine Angabe keinen Werth legen zu müssen[1]). Jener Katalog der Frauen war nur, wie es scheint, in seiner Absonderung vom Schilde das 3te Buch der Kataloge. Hesychius und das Etymolog. Gudianum[2]) setzen demnach Eöen und Katalog für gleichbedeutend, als die grossen (Schild) und kleinen Eöen umfassend. Wenn dagegen Schol. Apollon. II, 181 den Hesiod anführt, er sage etwas in den Eöen, etwas Anderes aber im dritten Buche der Kataloge, so ist diess keine Verschiedenheit in der Sache, sondern nur im Sprachgebrauch, wornach er zwar die Kataloge für den allgemeinen Titel hält, aber unter den Eöen nur die zwei ersten Bücher derselben, d. i. die grossen, versteht. Ich kann es daher nur missbilligen, wenn Mützell und van Lennep nicht nur die Kataloge und Eöen, sondern auch von diesen die Heroogonie unterscheiden. Unser Ergebniss ist: mit Theog. v. 962 oder 964 macht Hesiod selbst den Uebergang zur Heroogonie; diese hat drei in einander übergehende Theile, von denen wir den ersten von Th. 964 bis v. 1018, von dem zweiten ein ansehnliches Bruchstück, den sogenannten Schild, und von dem dritten einzelne kleine Stücke besitzen. Das Ganze nannten die Alten im Unterschied von der Götterlehre bald heroische Genealogie, bald Gedicht auf die Frauen, bald Eöen, bald Katalog oder Kataloge, die zwei ersten Theile zusammen bald grosse Eöen (ungenau Eöen, wie Schol. Apollon.), bald Schild; den zweiten nannten sie Schild (in engerer Bedeutung); den dritten Theil bald Gedichte auf die Frauen, bald das dritte Buch des Katalogs, oder den dritten Katalog der Frauen.

Zu S. 15 *Z.* 4 v. u. Vgl. die Anmerkung Th. I Inh. S. XII f.

---

[1]) Suid. v. *Ἡσίοδος* führt als Gedichte desselben auf: die Theogonie, die Werke und Tage, den Schild, *γυναικῶν ἡρωϊκῶν κατάλογος ἐν βιβλίοις ε'*, von den idäischen Daktylen u. s. w.

[2]) Hesychius v. *ἠοῖαι· ὁ κατάλογος Ἡσιόδου.* Etymol. Gudian. p. 246, 23: *ἠοῖαί ἐστι κατάλογος Ἡσιόδου.*

Zu S. 16 Note 3. Ein griechisches Skolion[1]) sagt daher ἥρως Διόνυσε, und Suidas v. Ἴακχος· καὶ ἥρως τις. Vgl. Cic. N. D. II, 24. Von dem umgekehrten Euhemerismus unsrer neuern Mythologen, vergötterte Menschen für wirkliche Götter zu halten, wird §. 104 die Rede seyn. — Plut. de Is. c. 27 sagt: Herakles und Dionysos seyen durch Tugend von Dämonen zu Göttern erhoben worden.

S. 17 Z. 21 streiche: und Philosopheme.

Zu S. 19 Z. 9. D. Röth (Geschichte der Philosophie I S. 51) und Lauer in dem nach seinem Tode herausgegebenen Bruchstück seines Systems der griechischen Mythologie S. 20 ff. leiten den Ursprung der Religion daher ab, dass der Mensch im Gefühle seiner Ohnmacht die Macht der Natur und der Menschen empfindet. Allein die ihn umgebende Natur mit allem Erhabenen und Schönen, das sie hat, und der Umgang mit Menschen würde ihn so wenig, als das Thier, über die Natur und die Menschen hinaus zu Gott und zur Religion führen, ohne eine allgemein verbreitete göttliche Offenbarung in seinem Innern. Religion ist wesentlich und anfänglich die Anerkennung von etwas Uebernatürlichem, eine himmlische Pflanze, welche nicht auf dem Boden des bloss Natürlichen erwachsen kann. Die Offenbarung Gottes in unserm Gemüthe bedingt sogar die Möglichkeit einer übernatürlichen an besonders Auserwählte. Wer eine von beiden leugnet, zerreisst den Adelsbrief der Menschheit und versteht weder göttliche noch menschliche Dinge.

Zu S. 20 Mitte. Eine Geschichte der Mythologie findet sich in Lauer's Syst. der griech. Mythol. S. 133 ff.

Zu S. 22 Z. 5. Die Etymologien führen auch verdiente Mythologen, wie K. O. Müller, in die Irre; wie wenn man der blossen Wortbedeutung wegen aus Erse und Pandrosos Thaugöttinnen macht. Mit demselben Rechte könnte man die Tabitha Apostelgesch. 9, 36 für eine wirkliche Gazelle halten.

Zu S. 29 Note. Vgl. die Anmerkung Th. I Inhalt S. XIII.

Zu S. 35 Mitte. Die Rechtmässigkeit meiner Eintheilung einer wissenschaftlichen Mythologie werde ich §. 104 darzuthun suchen, und ist in der Recension von D. Zell[2]) anerkannt worden.

---

[1]) Bei Schneidewin delect. poetar. elegiacor. n. 24 p. 463.

[2]) Heidelb. Jahrb. 1854 S. 88 f.

Zu S. 38. Die Stelle des Cicero von drei Juppiter wird §. 104 genauer und richtiger erläutert werden. — Wie die alten Pelasger in Griechenland, die Aegypter und Perser, so hatten ursprünglich auch die Assyrer einen reinen Gestirndienst ohne Bilder, welchen die Israeliten unter Ahas und Manasse annahmen, nach Movers Phönicier Bd. I S. 65 f. Dieselben Gottheiten, wie bei den Persern nach Herod. I, 131, finden sich ohne Tempel auch bei den Baktrern und Indern, wie aus dem Zend-Avesta und den Vedas erhellet. (Röth S. 103 f.)

Zu S. 39. Von der alten Daeira (Terra) zu Eleusis wird §. 89 handeln. Von der fortdauernden Verehrung der Ge s. Th. II S. 201. — Wir können noch Spuren eines alten Mondscultus in Griechenland nachweisen. Dahin deutet nach Th. I S. 332 f. die Fabel von der Io, Tochter des Inachus, des ältesten Herrschers von Argos, 382 Jahre vor Sthenelus[1]) (und Danaus). Sie war gleichbedeutend mit der ägyptischen Isis[2]), die gleichfalls die Kuhhaut mit Hörnern zum Abzeichen hatte. Der durch phönicische Seefahrer vermittelte Zusammenhang der ägyptischen und argivischen Io wird durch die alte Sage[3]) angedeutet, dass phönicische Kaufleute die Königstochter Io von Argos geraubt und nach Aegypten gebracht hätten; womit jedoch die Phönicier nicht übereinstimmen. Welchen weitgreifenden Einfluss Io und Apis in dem alten Peloponnes hatten, geht daraus hervor, dass die ganze Halbinsel vor der Ankunft des Pelops Apia (Stierland, wie Italien) hiess; man machte den Apis als Stammvater zu einem Sohne des Telchin[4]), oder des Phoroneus[5]). — In dem attischen Stamme Pandionis wird Th. II S. 179 gleichfalls ein alter Mondscultus wahrscheinlich gemacht.

Zu S. 40. Wenn Klitarch[6]) meldet, dass die Phönicier und Karthager am meisten den Kronos verehren, so werden wir hinsichtlich dieser Gottheit nach Phönicien gewiesen, wenn auch der Name Kronos unter den semitischen Gottheiten nicht hervortritt. Der

---

[1]) Der Chronograph Kastor in d. armen. Euseb. Chronik P. II p. 77. [2]) Euseb. l. c. Syncell. 51 B. 101 C. Hygin. fab. 145.

[3]) Herod. I, 1. [4]) Pausan. II, 5, 7.

[5]) S. Th. II S. 203.

[6]) Beim Schol. ad Plat. Minoem, Siebenkees Anecd. Gr. p. 46.

oberste Gott hiess in Tyrus Baal (Herr) nach dem alten Testament, auf phönicischen und cilicischen Münzen, auf maltesischen, karthagischen und numidischen Inschriften, auch Baal Melkarth, Beelsamen (Herr des Himmels)[1], in Byblos Adon oder Adoni, bei den Ammonitern Moloch (König, Anax), bei den Babyloniern Bel, der Hauptsache nach ein und dasselbe Wesen unter mehreren Benennungen[2] und je nach der Oertlichkeit mit verschiedenen Gebräuchen verehrt. Daher fanden die Griechen in ihm bald ihren Herakles, bald ihren Dionysos, bald ihren Zeus[3], vornemlich aber den Kronos[4]. Die Ableitung des Kronos, die ich aus der semitischen Sprache gegeben habe, entspricht vollkommen der Auslegung der Alten von dem semitischen Gotte, dass er die strahlende Sonne und zugleich der äusserste Planet unsers Sonnensystems (Saturnus), der Mittelpunkt und das Letzte, das Eine und das Alles sey. Servius (zu Virg. Aen. I, 733): lingua Punica Bal dicitur Deus; apud Assyrios autem Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et Sol[5]. Er war, wie Kronos, der pantheistische Naturgott, der die Sonne bis zum äussersten Ring ihres Systems zur Unterlage hat. Daher konnte man noch neben ihm, wie die Griechen neben Kronos und später neben Apollon, die Sonne verehren; wiewohl er im Sternenhimmel thront und die Sonne seines Glanzes natürliches Abbild ist. So haben die Juden vor Josia neben dem Baal der Sonne, dem Mond, den Planeten und allem Heere des Himmels auf den Höhen in den Städten Juda und um Jerusalem her geräuchert[6]. Den Pla-

---

[1]) Phil. Bybl. bei Euseb. Praep. Ev. I, 10.

[2]) Vgl. Jerem. 32, 25.

[3]) Herod. I, 181 *Διὸς Βήλου ἱρόν.*

[4]) Sanchuniathon z. B. p. 28. Damascius bei Photius p. 343: *Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἦλ καὶ Βὴλ καὶ Βωλαθὴν ἐπονομάζουσι.* Bolathen oder Belithan von בַּעַל (auch Bol) und אֵיתָן bedeutet ewiger Herr. Nach Gesenius Monum. Phoen. p. 406 wird Ἦλ oder Ἦλος für den Saturn gebraucht. Vgl. Movers Phönicier Bd. I S. 175 f. 186.

[5]) Serv. ad V. Aen. I, 646: Omnes in illis partibus (Assyriae) Solem colunt, qui ipsorum lingua El dicitur, unde et ἥλιος (mit dem Digamma Belus). Auch nach Diodor. II, 30 ist der Kronos der Hellenen der Helios der Babylonier.

[6]) 2 Kön. 23, 5.

neten Saturn für sich nannten daher die Semiten nicht Baal, sondern mit einem eigenen Namen כִּיּוּן (von כון), daher κίων (Säule)[1]), das Feststehende in allem Wechsel. Eine Verwandtschaft und ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Baal – Bel — Moloch und Kronos lässt sich wohl nicht verkennen, wenn wir auch bei den sparsam fliessenden Quellen nicht bestimmt nachweisen können, woher der Name Kronos nach Griechenland gekommen ist. Einen Fingerzeig übrigens gibt uns hievon Nonnus (Dionys. XL, 380), wenn er den unter vielen Namen verehrten Herakles von Tyrus (Baal) den Kronos Arabiens nennt. Es ist mir zwar nicht unbewusst, dass Herodot (III, 8) die einzigen Götter der Araber Urotal und Alilat nennt und sie mit Dionysos und Urania vergleicht; allein Movers (a. a. O. S. 337) vermuthet, dass unter diesen Arabern blos die Edomiter, die an der Grenze Aegyptens wohnten, zu verstehen seyen[2]).

Zu S. 41. Dass die Titanenperiode religionsgeschichtlich zu fassen ist, darüber gibt §. 104 weitere Nachweisungen. — Titon heisst im Koptischen kämpfen; Röth (Noten S. 177) erklärt daher den Namen Titanen durch Kämpfer, er ist ein Beiname mehrerer ägyptischer Gottheiten, z. B. des Phtha, Chonsu. — Zu Note 4: Nach Pausan. VII, 26, 12 rechnete man den Pallas, des Krios Sohn, unter die Titanen. Schömann de Titanibus Hesiodeis p. 31 sq. führt andere Stellen an, worin sonstige Titanen aufgezählt werden.

S. 44 Z. 1 v. u. statt 5. März lies Ende März. – Note 3: Arist. Nub. v. 397.

Zu S. 45 Z. 13. Themis wurde unter dem Namen Tme in Aegypten verehrt als Tochter der Sonne: Röth Noten S. 143 ff. — Zu Note 2. Pausanias VII, 27, 11 f. haben die Handschriften *Κριός*, was die neuern Herausgeber mit Unrecht in *Κρῖος* umgeändert haben. Vgl. Anm. Th. I Inh. S. XIII.

Zu S. 46 Mitte. Der Homeride (h. in Merc. 100) nennt den Pallas Sohn des Megamedes: der Vater von *μέγας* und *μῆδος*, *μήδεα* (Hoden)[3]) abgeleitet, entspricht vollkommen dem Charakter des

---

[1]) Amos 5, 26. Vgl. Movers S. 292.

[2]) Movers leitet Urotal von אורת אל (Feuer Gottes) ab.

[3]) Od. XVIII, 87.

Sohnes. — Zu Note 3. Auch Linus gab nach Pausan. VIII, 18, 1 dem Pallas die Styx zur Gattin. Ueber das Verhältniss des Pallas zu Athene s. die Anm. zu Th. I Inh. S. XIV f.

S. 47 Note 3 lies ψίλαξ statt ψίλας, und setze bei: Auf dem Kasten des Kypselus hatte Artemis Flügel an den Schultern, mit der Rechten hielt sie einen Panther und mit der Linken einen Löwen: Pausan. V, 19, 5.

Zu S. 50 Z. 4. Röth (Noten S. 109) leitet die Eos von dem personificirten Tag der Aegyptier, Namens Ehu, ab, einem Sohne des Re (Sonne) und der Athor. — Zu Note 6. Die schöne Gestalt des Tithonus war im Alterthum sprüchwörtlich: Tyrtaeus II, 9, 5. Die Spätern nannten die Eos, Gattin des Tithonus, Ἡμέρα: Eurip. Troad. v. 848. Heraclid. Allegor. Homer. c. 7. 68.

Zu S. 51 oben. Zu der berichtigten Deutung des Raubs der Orithyia durch Boreas Th. I Inh. S. XV ist hinzuzufügen, dass Boreas auf dem Kasten des Kypselus die Orithyia raubend mit Schlangenschwänzen anstatt der Füsse, mithin als Heros und Stammhalter und nicht als Wind, abgebildet war[1]); gleichwie eben da auf den Peleus, der um Thetis freit, eine Schlange schiesst[2]). — Z. 7 statt in lies bei.

Zu S. 52 Note 2. Nereus unter dem Namen des Alten in Lakonien verehrt, s. Th. II S. 202. — Zu Note 3 siehe Anm. 2 Th. I Inh. S. XV.

Zu S. 54 Z. 9. In ägyptischen Hieroglyphen heisst sie Reto[3]).

S. 55 Z. 3 v. u. lies: mit drei verbundenen Leibern und drei Gesichtern.

Zu S. 56 Z. 7 v. u. Mit dem Namen der Hekate stimmt noch genauer ein Beiname ägyptischer Gottheiten, insbesondere der Pascht (welche mit der Bubastis und der griechischen Artemis eins ist) Hekte (Königin) zusammen[4]). Sie heisst in einer alten Inschrift: Tmau (Mutter) Sate, grosse Hekte[5]). Hieraus erklärt sich auch das enge Verhältniss der Hekate zur Artemis. Die phönicische Gad-Aschera und der ägyptische Beiname Hekte sind ohne Zweifel in der grie-

---

[1]) Paus. V, 19, 1. [2]) Paus. V, 18, 5.
[3]) Röth Noten S. 133. [4]) Röth Noten S. 50.
[5]) Röth S. 94.

chischen Hekate verschmolzen. — Zu Note 1. Plut. Qu. Rom. 49. Die Stelle des Lycophron steht in d. Cassandra v. 77.

Zu S. 59. Das hesiodische Chaos entspricht der Idee nach dem, was der spätere Zoroaster Zaruana akarana, d. i. das unerschaffene Alles in sich Fassende nennt[1]). — Zu Note 4. *Χάος* für Luft: Aristoph. Nub. 423. Eurip. bei Prob. ad Virg. Ecl. VI, 31. Simmias in Anthol. Palat. XV, 24, 7.

Zu S. 61. Die orphische Lehre von dem Weltei stammt ohne Zweifel aus Aegypten: hier fabelte man, aus dem Munde des Demiurgen Kneph sey ein Ei hervorgekommen, und man deutete dasselbe für die Welt[2]).

Zu S. 62 Note 2. Vgl. 1 Mos. 2, 6 von dem Nebel bei der Schöpfung.

Zu S. 63 am Ende des §. 12. Auch bei Homer (Il. XIV, 259 ff.) ist Nyx eine ehrwürdige Göttin, welche Götter und Menschen bezwingt.

Zu S. 64 Z. 12. Vgl. die Anmerk. 1 Th. I Inh. S. XVI. — Zu Z. 17. Spätere Schriftsteller machten den Phorkys zu einem Sohne des Poseidon und der Thoosa, um ihn mit der neuen Götterdynastie zu verknüpfen. Akusilaus und Apollonius nennen die Scylla Tochter des Phorkys, Sophokles die Sirenen seine Töchter, der Scholiast des Apollonius (IV, 1399) die Hesperiden Töchter des Phorkys und der Keto: s. Schoemanni dissert. de Phorcyne eiusque familia 1852 p. 10.

Zu S. 65. Wenn Pherecydes das Urwasser Chaos nennt, so erläutert er die homerische Kosmogonie dahin, dass man nicht zuerst Himmel und Erde, und hernach Okeanos und Tethys setze und von diesen unmittelbar die Götter abstammen lasse; vielmehr nennt Homer selbst (Il. V, 898) die Titanen übereinstimmend mit Hesiod *Οὐρανίωνες*, und gibt so zu verstehen, dass er den Okeanos der Entstehung des Himmels vorsetze. So war auch nach der Kosmogonie des Oannes[3]) im Anfang Finsterniss und Wasser, Ungethüme hausten darin, und Thalath oder Omorka herrschte über sie. Bel durch-

[1]) Röth Text S. 393 Noten S. 262 f.

[2]) Porphyr. bei Euseb. Pr. Ev. III, 11.

[3]) Bei Berosus p. 50. Vgl. Movers Phönic. S. 270.

hieb das Weib, und nun entstand aus der einen Hälfte der Himmel und aus der andern die Erde. Die Babylonier setzten an den Anfang *Ταυθέ* und *Ἀπασῶν*, und nannten die Erstere Göttermutter und Gattin des Letztern[1]); die *Τηθύς* ist, wie mir scheint, mit dieser Tauthe verwandt und von ihr abgeleitet.

Zu S. 66 Z. 9. Thales soll nach Aegypten gekommen seyn und mit den dasigen Priestern Umgang gehabt haben[2]). Und auch von Homer behaupteten die Priester, er habe seine Lehre, dass das Wasser der Ursprung aller Dinge sey, aus Aegypten geschöpft[3]). — An dem ägyptischen Einfluss auf die homerische Betrachtungsweise ist um so weniger zu zweifeln, als in jenem Lande der Nil Okeanos genannt wurde[4]) und nach den Hieroglyphen Vater der Götter war[5]). Seine Gattin hiess *Ὠκεάμη*[6]) und wurde in den Hieroglyphen als Nährmutter dargestellt[7]), mit der Tethys oder der Anchione, der Gattin des Proteus, zu vergleichen. — Z. 2 v. u. lies Kabiro.

Zu S. 67 Note. Selene ist auch bei Aeschylus nach dem Schol. Eurip. a. a. O. Tochter des Helios.

Zu S. 68 Note 2 setze: Tyrtaeus II, 9, 3. Pompon. Mela II, 7.

Zu S. 69 Note 3. Nach dem Tragiker Ion (fragm. 58 Kpke) hatte Aegäon die Thalassa zur Mutter, nach Nonnus (Dionysiac. XXXIX, 285) und Schol. Hom. Il. I, 399 war er Poseidons Sohn. — Dass die Centimanen Tritopatores genannt werden (s. Th. II S. 176), bestätigt unsere Deutung. — Z. 5 v. u. Die Stelle Hesiods Th. 157 von dem Verbergen der Kinder des Uranos in der Erde Tiefe passt nicht hieher, sondern Theog. 616 ff., wo es heisst, Uranos habe die Centimanen an den Enden der Erde verborgen. Jedoch ist in diesem Bergen kein Liebeszeichen ersichtlich, wie S. 70 oben gesagt wird. Das Verbergen seiner Kinder oder Schöpfungen v. 157 dagegen bedeutet, dass sie anfänglich kein selbstständiges Leben für sich besassen; daher wird das Verbergen als Grund seiner Entmannung angegeben, wodurch erst das freie kreatürliche Leben ausser Gott zum Vorschein kam.

Zu S. 70 Note 2. Auch Orpheus L. VIII *τοῦ ἱεροῦ λόγου* bei

---

[1]) Eudemus bei Damascius p. 258. Movers S. 275 ff.
[2]) Plut. de Is. c. 10.
[3]) Plut. de Is. c. 34.
[4]) Diodor. I, 12. 96.
[5]) Röth S. 125. 149.
[6]) Diod. I, 19.
[7]) Röth S. 127.

Etymol. M. v. *Γίγαντος* lässt die Giganten von der Erde und dem uranischen Blute abstammen. Der Mensch ist auch nach babylonischer Fabel aus Erde, die mit dem Blute der Götter getränkt wurde, entstanden (Berosus p. 50). — Zu Note 5. Vgl. Pausan. VIII, 29, 2. Man gab den Giganten als Erzvätern Schlangenfüsse, was Pausanias für thöricht hält.

Zu S. 71 Note 8. Die Epimeliaden werden Th. II S. 112 erklärt.

Zu S. 74 Z. 2 v. u. Vgl. die Etymologie und Deutung der Harpyien in den Anm. 2 und 3 Th. I Inh. S. XVI f.

Zu S. 76 Mitte. Lic. Ed. Riehm zieht nach brieflicher Mittheilung vor, das Streitross Pegasos von נָגַשׁ (angreifen) abzuleiten.

Zu S. 77 Z. 7. Auch auf dem Kasten des Kypselus setzen die mit Flügeln versehenen Schwestern der Medusa dem fliegenden Perseus nach[1]). Die darauf angeführte Stelle des Pausan. steht II, 21, 5.

Zu S. 78 Z. 9. Auf dem Kasten des Kypselus war Geryoneus als drei zusammengewachsene Männer dargestellt[2]). — Mitte. Da Chrysor eine phönicische Gottheit war, so erklärt sich hieraus, dass man den Namen der Sonne voraus und den des Rindes in Apposition (wie Jerem. 14, 7) nachsetzte, und nicht, wie man sonst erwarten sollte, שׁוֹר חֶרֶס, Sonnenrind. Dass die Rinder des Geryoneus der Sonne zugehörten, s. Th. I S. 353. — Zu Note 2 setze: Vergl. Strabo XIV, 2 p. 204.

S. 79 Z. 7 statt Phorbus lies Phorkys. Denn Schubart u. Walz haben Pausan. II, 21, 5 aus Hdschr. *Φόρκου* statt *Φόρβου* herausgegeben. — Zu Note 7 die Bemerkung aus Pollux IX, 60 f. 76, dass die alten attischen Drachmen einen Stier und die Münzen von Korinth den Pegasus als Emblem hatten. Vgl. Anm. 1 u. 3 Th. I Inh. S. XVII.

Zu S. 80 Z. 1 v. u., die Despoina betreffend, und zu Note 3 vgl. die Anm. 1 Th. I Inh. S. XVIII. — Zu Note 5: Pausan. VIII, 25, 5 (7). 37, 9.

Zu S. 82 Z. 11. Vgl. den Perseus betreffend die Anm. 2 Th. I Inh. S. XVII. Röth, Gesch. d. Philos. I Noten S. 16, versteht unter diesen Persern die Pheresiter. — Zu Note 5. Nach Epimenides (bei Pausan. VIII, 18, 2) war Echidna die Tochter des Peiras und

---

[1]) Paus. V, 18, 5.

[2]) Paus. V, 19, 1.

der Styx, nach Andern (bei Apollodor. II, 1, 2, 5) die Tochter des Tartarus und der Erde, Schwester des Typhoeus.

Zu S. 83 Z. 8. Strabo XIV p. 981 B (nicht 458) sagt, dass sich die Fabel von der Chimära um die acht Spitzen des Kragos und das dasige Thal Chimära drehe.

Zu S. 84 Mitte. Die Sphinxe am Throne des olympischen Zeus rauben thebanische Kinder (Paus. V, 11, 2), sind also mit der Deutung auf eine Räuberbande nicht so unvereinbar: dagegen waren die Sphinxe unter den Pferden der Tyndariden an dem Throne des amykläischen Apollon anzuführen[1]). Vgl. die Anm. 2 Th. I Inh. S. XVIII f.

Zu S. 86. Was die ursprüngliche Heimath der Fabel von Typhon anlangt, so weisen uns Aeschylus, Pindar und Nonnus (Dion. I, v. 155) nach Cilicien. Auf den dasigen Münzen[2]) erscheint er als ein bärtiges Ungeheuer, das in zwei Schlangen ausgeht und von Athene bekämpft wird. Wie er nach dem Homeriden um die Wette mit Athene entstanden ist, so wird also der Kampf zwischen beiden fortgesetzt, der Kampf der göttlichen Ordnung mit der Unordnung empörter Elemente. Mit Recht leitet Movers (die Phönicier Bd. I S. 522 f.) dieses phönicische Wesen mit Schlangennatur (worin er jedoch nicht den cilicischen Vulkan sieht) von צֶפַע oder צִפְעוֹנִי (Viper, Basilisk, vom Zischen so genannt) ab, und bestätigt diese Etymologie durch den Namen eines cilicischen Flusses, den man bald *Τυφῶν*, bald *Ὀφίτης*, bald *Δράκων* nannte[3]). — Die schöne hesiodische Stelle hat Schömann in einem Programm de Typhoeo Hesiodeo 1851 behandelt; ich glaube sie gegen mehrere unbegründete Ausstellungen in Schutz nehmen zu müssen. Von v. 822 (p. 6 sqq.), welchen Hermann ausmerzen, Andere corrigiren möchten, gibt niemand eine befriedigende Erklärung, wie mir scheint, aus Missverständniss des Wortes *ἔργματα*, welches hier nicht Werke bedeutet, sondern nach der Glosse des Hesychius so viel als *περίφραγμα*. Hiernach übersetze ich: »Die Hände des Typhoeus haben zur Kraftäusserung eine Bedeckung«; wie die römischen Fechter eine solche von Sohlleder (caestus) hatten. Sodann wird (p. 14 sq.) v. 845 aus

---

[1]) Paus. III, 18, 14.

[2]) Eckhel Doctr. Num. Vet. Vol. III p. 66.

[3]) Malala p. 197.

Unkenntniss entweder getadelt oder geändert, weil man einen gewöhnlichen Kampf zweier Feinde ausser und gegen einander hier zu sehen vermeinte, und daher den Donner, Blitz und Blitzstrahl auf der einen Seite, und auf der andern das Feuer des Ungethüms und die Gluthwinde beisammen haben wollte. Dagegen hat der Dichter mit absichtlicher Feinheit, was von Zeus und Typhoeus (*ὑπ' ἀμφοτέρων*) geschieht, in einander verschlungen, weil die vulcanische Erscheinung in den Eingeweiden der Erde und die electrische in der Höhe des Himmels sich ähnlich ist; desswegen wird es also vorgestellt, dass es beide in die Wette thun, Zeus aber der mächtigere ist. Die Aeusserung des vulcanischen Feuers sind Gluthwinde und des Gewitters der treffende Blitzstrahl, welche beide darum ganz passend in Einem Verse zusammen stehen. Der Gedanke des Wetteifers eines vulcanischen Ausbruchs mit dem Gewitter liegt eben der spätern Fabel bei dem Homeriden und bei Stesichorus zu Grunde, dass Here die Mutter des Typhoeus geworden, um mit ihrem Gemahl, der die Athene aus seinem Haupte geboren, zu wetteifern, eine Fabel, welche durch Mährchen[1]) weitern Zuwachs erhielt. Ferner stösst sich Schömann (p. 18) an dem Worte *ἄναξ* v. 858, da ja der besiegte Typhon keine Gewalt mehr habe; allein es liegt nicht in der Absicht des Dichters zu sagen, dass die vulcanische Gewalt ein Ende habe, wenn auch Zeus gesiegt hat. Endlich tadelt Sch. (p. 19), dass v. 870 die wohlthätigen Süd- Nord- und Westwinde im Gegensatz zu Typhon göttlichen Geschlechts seyn sollen, und er misst dem Dichter eine Vergesslichkeit bei, der doch v. 823 auch den Typhon, den Vater der schädlichen Winde, Gott genannt habe[2]). Allein Hesiod nennt das Ungeheuer keineswegs Gott, sondern schreibt ihm nur unermüdliche Füsse eines starken Gottes zu, und gibt leise zu verstehen, er selbst sey nicht Gott.

Zu S. 87 Note Z. 11. Schon Hesychius[3]) scheint in seinem Hesiod falsch gelesen zu haben.

Zu S. 90 Mitte. Demeter Erinnys trug nach Pausan. VIII, 25, 5 eine Fackel und die Kiste, bis sie sich im Flusse Ladon badete und nunmehr *λουσία* hiess. Die Kiste ist ein Sinnbild des verborge-

---

[1]) Beim Schol. und Eustath. ad Hom. Il. II, 783.

[2]) Wie auch Hesych. v. *Τυφωεύς*.

[3]) Hesych. v. *Τυφών· ὁ μέγας ἄνεμος*.

nen Naturlebens und der Mysterien in Verbindung mit der winterlichen Natur, die zur Einkehr mahnt, bis die Göttin ein warmes Bad genommen und den Frühling schafft. Dieselbe Bedeutung haben die aus uranischem Samen erzeugten Erinnyen: als die Wurzeln des Daseyns, die Einkehr des organischen Lebens in sich, das Samenkorn, das in die Erde fällt, um lebenskräftig zu erstehen, und so erst in entfernterem Sinne Bilder des Todes und Genossinnen der Persephone [1]).

Zu S. 92 Z. 3 v. u. Dass Aphrodite Pandemos ursprünglich eine ganz andere, eine ethische Bedeutung hatte, s. Th. II S. 229.

S. 93 Z. 2 statt eine alte Aphrodite lies Aphrodite Urania. — Von der Verehrung der Urania schon vor Cekrops s. Th. II S. 200. — Von den weiblichen Gottheiten der Phönicier, dem Urbilde einiger griechischen, handelt Movers in seinem ersten Bande ausführlich. Er unterscheidet (S. 561. 603) עַשְׁתֹּרֶת und אֲשֵׁרָה, weil 2 Kön. 23, 13 f. die Aschtoret der Sidonier, deren Verehrung Salomo einführte, neben den Idolen der Aschera (Ascherim) genannt werden; die letztere hält er zunächst für die Gottheit von Tyrus, da Ahab, von seiner Gattin der tyrischen Isebel verleitet, sie in Samaria aufstellte [2]). Indessen wenn im Buch der Richter 3, 7 Baalim und Ascherot, und 10, 6 Baalim und Aschtarot [3]) neben einander stehen, so ist kaum zu zweifeln, dass Aschera und Astarte für gleichbedeutend genommen, oder wenigstens kein wesentlicher Unterschied gemacht wird, wie schon die Mehrzahl: Ascherot und Aschtarot andeutet, dass diese Götzen in Bausch und Bogen angeführt werden. Richter 10, 6 wird die allgemeine Benennung der Baalim und Aschtarot specialisirt, dass die Götter von Syrien, Sidon, Moab, Ammon und der Philister gemeint seyen. Wie die Baalim eine Einheit und zugleich eine gewisse Verschiedenartigkeit verwandter Götter in sich begreifen, so ist es auch mit den Ascherim und Aschtarot. Die Aschtoret von Sidon als Gattin des Adonis [4]) entspricht zunächst der Aphrodite der Hellenen [5]), nach Gesenius (hebr. Wörterbuch S. 736) aus dem Persischen von

---

[1]) Vgl. Th. II §. 104.

[2]) 1 Kön. 16, 33.

[3]) Baalim und Aschtarot steht auch 1 Sam. 7, 4. 12, 10.

[4]) Cic. N. D. III, 23. [5]) Sanchuniathon p. 34.

dem Planeten Venus so benannt. Wenn Lucian sie für den Mond hält, so dünkt mich, dass, wie Baals Herrschaft sich insbesondere über die Sonne und den Planeten Saturn erstreckt, so seine Gattin über den Mond und den Planeten Venus regierte, um gemeinschaftlich mit Baal der Erde ihre Wohlthaten zu spenden. Die Ableitung des griechischen Namens der Göttin anlangend, so vergleicht Röth (Gesch. d. Philos. Bd. I S. 252) das chaldäische Wort פְּרִיְדָה (Taube) und eine Nebenform davon mit dem phönicischen Artikel אַפְרוֹדֵת אַ. Zu einer andern Meinung führt mich eine Bemerkung von Movers (d. Phönic. I S. 28 f.). Nachdem er gesagt, dass man jetzt gewöhnlich unter Kaphtor Kreta verstehe, fährt er fort: »Es liesse sich fast ebenso wahrscheinlich machen, dass Kaphtor die Insel Cythere, welche nach Herodot von Philistäern gegründet wurde, oder auch dass Cypern, wo Paphos von ihnen herrührte, darunter zu verstehen sey, welches, mit nicht unwahrscheinlicher Verstümmelung von כפתור, nach Plinius, Stephanus B., Eustathius und Phurnutus Kryptos hiess, und wo auch ein Cythere genannt wird«. Hievon Aphrodite abgeleitet, wäre das Wort gleichbedeutend mit *Κυθέρεια* oder *Κύπρις*. In Griechenland eingeführt, erhielt die Himmelskönigin Aphrodite Urania den Ares zum Gatten[1]), oder den pelasgischen Hermes und später den Hephästos. — Ein ähnliches Wesen war Aschera als grosse Naturgöttin in Tyrus und anderwärts. Movers (S. 564) erklärt sich gegen Gesenius, der ihren Namen von אֲשֶׁר (Glück) ableitet, weil Aschera so oft für ihr Idol im a. T. gebraucht wird und man nicht sagen könne: Glücke setzen, umhauen, verbrennen. Von ihrer hölzernen Säule aber, die der vorgestellten Göttin gleichgesetzt wird, kann man dieses sagen, was keineswegs ausschliesst, dass nicht auch die Göttin selbst Aschera genannt wird[2]). Wenn er selbst (S. 566) Aschera als »eine Gerade« (Säule) etymologisirt, Artemis *ὀρθία* vergleicht und sogar aus diesem weiblichen Wesen einen Priapus macht, so scheint er mir ihre Idee viel weniger richtig aufzufassen, als Gesenius. Sie ist auch nicht einseitig astrologisch für den Glücksplaneten Venus zu nehmen, sondern als die Tyche in Achaja in Verbindung mit Eros[3]), als Fortuna im etruskischen Sinne,

---

[1]) Th. II S. 144 f.

[2]) Vgl. 1 Kön. 15, 13. 18, 19. 2 Kön. 23, 4. 7.

[3]) Th. II S. 203.

als das fruchtbare und zeugende Glück in den Herden und auf dem Felde, wie die Mylitta der Babylonier, von מוֹלֶדֶת (Zeugung) abgeleitet. Hieraus erhellet der Grund ihrer Gleichsetzung mit der sidonischen Aschtoret; wie auch Gesenius (Wört. S. 100) den römischen Sprachgebrauch: venereus jactus (Cic.), Venerem jacere (Suet.) vergleicht. Sie ist einerlei mit Gad und Meni, und fand in Griechenland unter dem Namen Hekate Eingang[1]), welche in jeder Beziehung der Aschera entspricht und gleich der Aschtoret eine Mondgöttin ist. — Röth S. 130 f. leitet die Astharoth aus der ägyptischen Sprache ab: Vermehrerin des Wachsthums.

Zu S. 95 Note 3. Pausan. I, 24, 3 nennt sie *ἀκώλους Ἑρμᾶς*.

Zu S. 96 Note 1. Vgl. Movers Phönic. I S. 567 f.

Zu S. 97 Mitte. Das sinnentstellende Wort »überlieferten« ist in „überlieferte“ zu verbessern. Von der Aphrodite *ἐπιτυμβία* wird §. 96 die Rede seyn. — Note 2 lies Steph. B. in *Ἀπάτουρον*.

Zu S. 98 Note 1 setze: Theophrast bei Hesych. v. *Ἀφρόδιτος* u. Servius ad Virg. Aen. II, 632.

Zu S. 101 Z. 5 v. u. »Ma heisst bei Aesch. Suppl. 890. 899 Mutter: *μᾶ Γᾶ*. Damit hängt die Maia der indischen Religionen zusammen, welche ein schönes Weib, die Mutter der Wesen genannt wird, und Täuschung bedeutet, entsprechend dem Namen Hermes (S. 97), als dem Gott der täuschenden Sinnenwelt.

Zu S. 102 Mitte, *κριοφόρος*, setze die Note: Pausan. II, 3, 4. IV, 33, 4. V, 27, 8. IX, 22, 1.

S. 103 mit Note 5. Das pelasgisch - römische Verhältniss des Ares zu Aphrodite wird richtiger Th. II S. 145 erörtert. In der homerischen Auffassung desselben scheinen phönicische Ideen durchzuschimmern.

Zu S. 104 Z. 7. Aehnlich wie bei Hephästos waren in Libyen des Werkmeisters Amun Füsse zusammengewachsen, bis Isis sie löste und ihm zum Gebrauch seiner Glieder verhalf[2]). Eine ähnliche Symbolik werden wir §. 96 in den verdrehten Füssen des Schlafes und des Todes antreffen. — Z. 2 v. u. statt die lies: eines der sieben. — Zu Note 8 setze: Paus. IX, 8, 4, wo ich nach *σφίσιν* ein Kolon setze und das Wort *Ἠλεκτρίσιν* wegen der gleichen Endung mit dem vorigen ausgelassen glaube.

---

[1]) Th. I S. 56.

[2]) Plut. de Is. c. 62.

Zu S. 105 Note 5 setze: Clem. Al. Strom. I p. 384 sagt, der Name Artemis sey phrygisch.

Zu S. 107 Z. 3. Mit der Stelle des Schol. Apollon. ist zu vergleichen Etymol. M. u. Gudian. ed. Sturz v. *Κάβειροι*. — Zu Note 2 setze: Eumenid. v. 805. 836.

S. 108 Note 7: Hesych. v. *ἀχθεία* u. s. w. Acharn. v. 709. Plut. de Is. c. 69 u. Hesych. v. *ἀχαία* heisst Demeter *Ἀχαιά*. S. Th. I Inhalt S. XIX.

S. 109 Z. 9 v. u. Die Schlussfolge: „somit — hielt“ ist wohl nicht ganz gerechtfertigt; vielmehr ist Persephone dem Namen und dem Sinn nach das in die Erde fallende Saatkorn, Adonis weiblich gedacht, und seine liebende Gattin in Phönicien musste nun in Samothrace und Eleusis als Demeter in ein mütterliches Verhältniss zu dem gestorbenen Saatkorn treten. In Aegypten hatte man die Rolle der Mutter und Tochter auf eine Person übergetragen: Isis war sowohl Demeter, als auch Persephassa, wofür man sie auslegte, denn Osiris und Isis hatten allenthalben auf der Erde und unter der Erde die grösste Gewalt[1]). Wenn Röth (Gesch. d. Phil. I S. 152, Noten S. 148) die Isis bloss als Persephone auffasst und den Herodot zurechtweist, welcher sie der Demeter gleich setzt, so vergisst er, dass Isis theils als Lehrerin des Getreidebaus und der Gesetze, theils durch ihre Trauer und Irrfahrten allerdings auch der Demeter an die Seite zu setzen ist, und allein an die Seite gesetzt wird, weil es unschicklich war, sie mit zwei persönlich gedachten griechischen Göttinnen zu identificiren.

Zu S. 113 Note 2 setze: Der Verf. der Phoronis bei Etym. M. s. v. — Zu Note 3 setze: Il. *υ*, 34.

Zu S. 116 Note 2. Nach brieflicher Mittheilung bemerkt Lic. Ed. Riehm gegen Schelling, dass בְּבִיר Hiob 34, 17. 36, 5 allerdings ein Prädicat Gottes sey. Auch Movers (Phön. I S. 652), Gesenius und Röth (Noten S. 116) bekennen sich zu der Etymologie von בְּבִיר.

Zu S. 117 Z. 4 vgl. Anm. 1 zu Th. I Inhalt S. XX.

Zu S. 118 Z. 7 lies: Demeter hiess von der jungen Saat *καῦστις*[2]), hatte u. s. w. und als solche gemeinschaftlich mit der *Γῆ*

---

[1]) Plut. de Is. c. 27. Herod. II, 123.

[2]) Hesych. s. v.

κουροτρόφος einen Tempel u. s. w. Die Vergleichung des Adonis mit Persephone betreffend, s. Anm. 2 Th. I Inh. S. XX.

S. 119 Mitte streiche: »Im Tempel — vereinigt« mit Note 9, und ebenso den Satz Z. 3 v. u.: „Sogar — 56". – Zu Note 1 setze: Strabo VII p. 511 B. – Note 10 soll es heissen: Strabo IV p. 304 A.

Zu S. 120 Mitte. Andererseits wird Pales bald von Varro männlichen Geschlechts und bald z. B. von Virgil als Göttin der Herden aufgeführt. — Zu Note 3: Schol. Aristoph. Acharn. 262 und Suidas v. *Φαλῆς· ὁ Ἑρμῆς*. — Zu Note 4: Das Rad der Fortuna erklären Cic. Pis. 10 u. Tibull. I, 6, 33 für ein Zeichen ihrer Wandelbarkeit.

S. 122 Z. 1: mitten in der . . . Tempel und einen Hain um denselben, und in der Nähe war das Heiligthum der Dem. und Pers.

S. 123 Z. 9 v. u. statt die lies drei. — Z. 8 u. 6 v. u. lies Kabiro. — Z. 2 v. u. lies p. 723 C. Ebenda statt Diosk. lies Korybanten. — Zu Note 8 die Bemerkung zu Strabo: Kramer schreibt *Καβειροῦς* statt *Καβείρης*.

S. 124 Z. 12 u. 13 schreibe Camillus, denn Kramers Ausgabe des Strabo hat *Κάμιλλον* statt *Κάμιλον*. — Z. 12 l. Kabiro. Den Kabir mit dem Hammer betreffend, vgl. Th. I Inh. S. XX Anm. 3.

Zu S. 126 Note 4 setze: Pausan. X, 6, 3.

Zu S. 128 Z. 8. Es waren allegorische Aepfel, nach Hesych. v. *Ἐσπερίδων μῆλα . . . ἄβρωτά τινα* (nicht essbare) *μῆλα*, nach der Verbesserung des Casaubonus zum Athenäus. — Note 1 lies Timachidas.

Zu S. 129 Z. 5 v. u. Melkarth heisst Herakles z. B. bei Sanchuniathon p. 32. – Z. 1 v. u. Auch den ägyptischen Herakles dachte man sich in der Sonne wohnend und mit ihr umherwandelnd [1]). Jedoch ist er nicht als Sonnengott in beschränktem Sinne, sondern als die höchste Gottheit selbst (Baal) aufzufassen [2]), welchen Orpheus (h. XII, 9) *αὐτοφυής* nennt, dem er göttliche Aseität zuschreibt. – Zu Note 3, den ursprünglichen und eigentlichen Namen des thebanischen Herakles betreffend, vgl. die Anm. Th. I Inh. S. XXI. Sein ägyptischer Name war (nach Etym. M. v. *χῶνες*) Chon oder Chom,

---

[1]) Plut. de Is. c. 41: *τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα ἐνιδρύμενον συμπεριπολεῖν*.

[2]) Vgl. Movers Phönic. B. I S. 439.

im Koptischen der Starke (Kabir) nach Röth Gesch. d. Philosoph. I Noten S. 159. Er scheint den Begriff des Allmächtigen auszudrücken, gleichwie ihn die Phönicier auch Sadid nannten (Sanchuniath. p. 30), von שָׁדַד (stark seyn), שַׁדַּי (der Allmächtige). Was die drei Götterordnungen anbetrifft, so muss sich der gelehrte Herodot, ungeachtet unsrer mangelhaften Kenntniss von der ägyptischen Mythologie, von Hrn. Röth schulmeistern lassen, wodurch freilich sein eigenes System nur verdächtig wird. Den Nil, welchen die Aegyptier Okeanos nannten, den Vater der Götter und aller Dinge Ursprung, setzt Röth S. 147 in die zweite Ordnung, und die Gottheiten, welche nach Cicero Kinder des Nils waren, in die erste und älteste, die Leto, welche nach Herodot der ersten angehört, in die zweite, den Herakles, welchen er S. 156 ff. mit Arveris für einerlei hält, in die dritte, den Osiris, seine Geschwister und Nachkommen hält er (Text S. 159) für Menschen und die an sie geknüpften Mythen für die Familiengeschichte eines alten Königshauses; obgleich Herodot ausdrücklich behauptet, dass die Aegyptier keine Menschen vergötterten und keine Göttersöhne im hellenischen Sinne kannten.

Nach Cicero (N. D. III, 22) sind Phtha, Joh - Thot, Herakles (III, 16) und Neith von Sais (III, 23) Kinder des Nils, ein Fingerzeig, dass wir, wie ohnehin glaublich ist, den Vater in die erste Ordnung, die genannten Kinder aber und die mit ihnen verwandten, in Uebereinstimmung mit Herodot, in die zweite und deren Kinder in die dritte zu setzen haben. Hiernach gestaltet sich die ägyptische Götterlehre, um hier kürzlich meine Ansicht niederzulegen, folgendermassen. Zu den ältesten Gottheiten gehören 1) Okham, der unter der Herrschaft der Phönicier Nil, von den Griechen Okeanos genannt wurde; 2) Okeame (der Tethys entsprechend), in Gestalt einer Bärin; 3) Mendes (Pan) - Menth - Monthu (im Koptischen Schöpfer), in Gestalt eines Bockes, dem kosmogonischen Eros entsprechend, Vater 4) des Gottes, Re (Sonne), dargestellt als ein Sperber mit der Sonnenscheibe über dem Kopfe, oder in Menschengestalt mit aufgerichtetem Zeugungsgliede (Röth S. 69. 95). Den Gegensatz bildet 5) Reto (Leto), die Göttin des Nachtreiches, bei der man Orakel holte; sie entspricht der Nyx, der Phoibe und der Leto der Hellenen. Vergleichen wir die orphische Lehre von den acht Göttern bei Theo Smyrnaeus frgm. p. 164, so kämen noch 6) Himmel, 7) Erde und 8) der Mond hinzu, Chonsu genannt, als ein

Sperber mit der Mondscheibe und der Mondsichel. Die zweite Classe bilden zunächst die vier Kinder des Nils: 1) Phtha, mit den Beinamen Seph (Erzeuger) und Thore (Schöpfer), mit dem Sinnbilde des Käfers (Röth S. 75 f.). Er ist nach Cicero III, 21 der Vater des in Heliopolis verehrten Sonnengottes. 2) Joh-Thot, als Ibis gestaltet; 3) Chom (Herakles) und 4) Neith, in Geier- Kuh- oder Schafgestalt, Mutter des erstgebornen Sonnengottes: Röth S. 45. 83. Die übrigen acht waren wahrscheinlich gleichfalls des Nils Kinder und zwar folgende: 5) Amun (Demiurg), mit dem Beinamen Seph oder Arsaphes, auch Amun-Re genannt, mit dem Phallus, in Widder- oder Stiergestalt, Gatte seiner Mutter und Vater der Sonne: Röth S. 66. 71. 82. 97. In Niederägypten hiess er Sevek-Re, und hatte bald einen Widder- bald einen Krokodils- und bald einen Menschenkopf: Röth S. 94 f. 154. 6) Neb, Kneph (Geist), widderköpfig: Röth S. 40 ff. 7) Seph, die Göttin der Gelehrsamkeit, vermuthliche Gattin des Thot: Röth S. 137 f. 8) Ilythyia, die Göttin von Syene: Röth S. 56 f. 9) Sate (die Helle), die Göttin des Lichtreiches, und 10) Hathor, die des Nachtreiches: Röth S. 84 ff. Beide haben als Aufseherinnen über ihrem Kopfe ein Auge. 11) Seb und 12) Netpe, Vater und Mutter der Götter, als die Urheber der dritten Generation: Röth S. 132. 149. Man nennt sie gewöhnlich Kronos und Rhea, vielleicht weil Seb, Sev, im Koptischen Zeit bedeutet (Röth S. 132) und man eben so den Kronos mit Chronos verwechselte. Jedoch Seb, Sebi bedeutet auch Schakal (Röth S. 193) und der Gott dieser Periode konnte wohl der Idee des spätern Anubis entsprechen. Da sein Bild an der Stelle des Kopfes einen Stern trägt, so war ihm ohne Zweifel der Planet Saturn gewidmet. Zu der dritten Classe endlich gehören die Kinder und Enkel der zweiten, die fünf Kinder des Seb und der Netpe: 1) Osiris (bedeutet Vergelter), stierköpfig, und 2) sein Bruder Arveris, der ältere Horus, als Sperber mit dem königlichen Kopfputz, als Gegenbild des Osiris: beide stellen die Sonne des Tages und die untergehende vor, welche in das Nachtreich übergeht; 3) die Naturgöttin Isis, Gattin des Osiris; 4) die Göttin des Nachtreiches Nephthys und 5) ihr Gatte Seth (Ares-Typhon), als Nilpferd. Als man Isis und Osiris zu den höchsten Landesgottheiten gesteigert hatte, so gab man ihnen zu Kindern: 6) Horus (den jüngern), den mächtigen Sonnengott Hor-pi-Re, den Apollon der Hellenen, als Sperber

mit der Peitsche (Röth S. 98); 7) Pascht-Sate-Hekate (Röth S. 94), in der Stadt Buto Bubastis genannt, die Artemis der Hellenen, von Phtha geliebt (Röth S. 51), über ihrem Kopfe ist als Sinnbild ein wachsames Auge; 8) Harpokrates, die jugendliche Sonne; 9) der schakalköpfige Anepu (Anubis), Sohn des Osiris und der Nephthys, Aufseher über die Wege beider Welten, bewaffnet dargestellt, drückt den Begriff der Vorsehung aus (R. S. 189 ff.). Dazu kommen unter andern 10) Imuteph (Asklepios), Sohn des Phtha (Röth S. 138 f.); die Töchter der Sonne: 11) Nehimeu (R. S. 139), 12) Taphne (R. S. 141) und 13) Tme (Themis, R. S. 143). — Diese drei Götterordnungen stehen sich jedoch nicht so gegenüber, dass sie sich in ein philosophisches System bringen lassen, wie D. Röth versuchen wollte, nicht einmal alle Gottheiten einer Ordnung schliessen sich aus, sondern sie decken sich oft ihrer Idee nach; dieselben Beinamen: Isi, Osiri, Hekte, Re, Mutter, werden daher mehreren beigelegt und die Orte ihrer Verehrung in den Inschriften gewöhnlich beigefügt. Sie liegen mehr in Zeit und Raum aus einander und kamen durch Mittheilung zusammen, insbesondere vereinigte das Todtenreich, wie es die Menschen sammelt, alte und neue Götter aller Districte als Todtenrichter. Ich halte es für vergebliche Mühe, einen innern Unterschied zwischen Menth, Phtha, Chom, Amun, Kneph, Osiris oder zwischen den verschiedenen Horus nachweisen zu wollen; Neith, Sate, Ilithyia, Isis und Pascht decken sich, der Hathor entspricht Nephthys, dem Thot Anubis. An die Stelle des Seb und der Netpe sind in derselben Bedeutung Osiris und Isis in der dritten Periode getreten. Mit Unrecht beschuldigt Röth (S. 170) den Plutarch des Synkretismus, dass er den letzten Göttern die hohen Aemter der frühern übertragen habe; diese Theokrasie lag in der Wirklichkeit und ist schon durch den Begriff der Nationalgötter geboten. So sagt Herodot II, 42, ausser den allgemeinen Gottheiten Isis und Osiris hätten die übrigen nur eine örtliche Verehrung.

Die Zeit der Einführung der dritten Götterdynastie wird durch die Fabel (bei Plut. de Is. c. 12) angedeutet, dass die fünf ersten Gottheiten derselben an den fünf Zusatztagen des ägyptischen Jahres geboren worden seyen. Nemlich im Jahr 1780 vor Chr. wurde nach Vertreibung der Phönicier aus Aegypten dem Syncellus zufolge das Sonnenjahr eingeführt, und am Ende des bisherigen Jahres von 360 Tagen fünf Schalttage hinzugesetzt: Röth Text S. 94. Da nun die

neuen Götter in diesen Tagen geboren wurden, so fällt die Reform der Zeitrechnung und des Gottesdienstes in eine und dieselbe Epoche. Wir finden zwar noch Ueberreste phönicischer Gottheiten in Aegypten: ein Götterpaar Maruri und Marte (Marith), im Phönicischen so viel als Herr und Herrin (Röth S. 174), also dem Baal und der Baaltis entsprechend; ferner die syrische Asteroth (Röth S. 130 f.) und die Ilithyia, vielleicht auch Amun (von אָמוֹן abgeleitet[1]), Chom-Herakles und die persische Anath weisen auf die phönicische Periode in Aegypten hin, und selbst der Tod des Osiris und die Klagen der Isis mochten in Folge der Vermischung mit der Religion des Adonis von Byblos in Aegypten erst aufgekommen seyn, ohne dass man darum berechtigt ist, mit Röth in Osiris und seinen Genossen sterbliche Götter untergeordneter Art zu sehen, die ursprünglich keine kosmische Bedeutung gehabt hätten. Die Aegyptier haben den grossen Götterkampf, das Unterliegen der phönicischen Götter und somit die denkwürdige Austreibung der Hyksos in einer charakteristischen, bisher noch nicht verstandenen Fabel vorgetragen. Nach Pherecydes (bei Origenes c. Cels. VI p. 303) stand auf einer Seite (bei den Phöniciern) Ophioneus und auf der andern Kronos (Seb bei den Aegyptiern), und man kam überein, dass der unterliegende Theil in den Ogenos geworfen werden, der siegende den Himmel besitzen solle. Nach Plutarch (de Is. c. 36) befand sich auf jener Seite Apopis (d. i. im Koptischen der Riese) und auf der andern Zeus und Osiris. In Hermopolis war hievon nach Plut. c. 50 eine bildliche Darstellung, nemlich auf einem Nilpferde (dem Thier des Kriegsgottes Typhon) kämpfte ein Sperber (Bild der ägyptischen Götterwelt) mit einer Schlange (Bild der phönicischen Götter). Kronos und seine Dynastie wurden Titanen (d. i. Kämpfer) genannt und blieben Sieger: bei den Griechen waren dessgleichen die neuen Götter Sieger, jedoch die Titanen die Besiegten. Röth (Text S. 154. 208, Noten S. 176 ff.) nimmt den Kronos für ein dem Osiris feindseliges Wesen, identificirt ihn mit dem Apopis und den Ophioneus mit dem Agathodämon Kneph, macht so aus dem Kampfe des Kronos und der Götter gegen die (phönicischen) Schlangengötter und Giganten einen Kampf des (phönicischen) Kronos gegen die Götter, die ihn entthront haben

---

[1]) Vergl. Th. I S. 223 f.

sollen. Die schriftlichen und bildlichen Quellen von Aegypten sagen hievon kein Wort; im Gegentheil hören wir in Uebereinstimmung mit meiner Auslegung, dass Ophion vor Kronos regiert habe: Apollon. Arg. I, 503. Schol. Lycophr. Alex. v. 1192. Sodann glaube ich, dass man nimmermehr den Osiris und die Isis zu Kindern des Seb gemacht hätte, wenn dieser der verhasste und überwundene phönicische Kronos wäre. Jenes Bild von dem mit der Schlange streitenden Sperber scheint mir hauptsächlich zum richtigen Verständniss zu führen. Es war in Aegypten nicht etwa ein Religionskrieg mit den zwölf Göttern der zweiten Periode, welche eher gleichfalls wieder zu neuen Ehren gelangten, sondern ein Krieg mit den von auswärts eingedrungenen; der Herrscherstamm unter Aseth, welcher sie mit ihren Anbetern vertrieb, gab seinen Göttern, den Kindern des Seb, Osiris u. s. w., vor den andern ein Uebergewicht im Lande: das neue Regiment war die Ursache der neuen Religionsperiode. Die Geschichte von diesem Götterkampfe widerlegt geradezu die Meinung Röths (Text S. 276 f.), als hätten die Phönicier während ihres langen Aufenthaltes in Aegypten die einheimische Religion angenommen und nach ihrer Vertreibung unter den Völkerschaften, mit denen sie in Berührung kamen, auf den griechischen Inseln und dem griechischen Festlande verbreitet. Die Ansicht, dass die Phönicier die ägyptische Religion angenommen hätten, beruht auf einer unbegründeten Schlussfolge (S. 201. 204), weil Mykerinos, der vierte phönicische König in Aegypten, die einheimischen Tempel wieder öffnen liess, was wohl ein Beweis seiner Duldsamkeit ist, aber kein Beweis, dass sein Volksstamm die väterliche Religion mit der ägyptischen vertauscht hätte.

Zu S. 130. Movers (Phönic. I S. 442 f.) deutet die Hesperidenfabel anders. Die Aepfel, welche der Drache hütete, seyen gleichsam eine Speise der Götter, wodurch sie sich die Unsterblichkeit fristeten, Herakles brachte aus ihrem Garten die Frucht von dem Baume des Lebens den Sterblichen wieder, gleichwie er mit dem Tode rang und den Hades verwundete, jedoch Athene brachte sie nach Apollodor (II, 5, 11) wieder zurück, weil es ihrer Bestimmung zuwider war, anderswo zu seyn, d. h. nach Movers, die von Herakles den Menschen zugedachte Unsterblichkeit war mit der Unschuld für immer eingebüsst. Diese Deutung aber schiebt meines Erachtens alttestamentliche Ideen der griechischen Fabel unter. Der Lebensbaum

der Genesis, der unwillkürlich einfällt, ist ein ethisch allegorischer, er wird in der richtig verstandenen Hesperidenfabel in einen natürlich allegorischen umgewendet, der Baum des der Sünde und dem Tode entgegengesetzten geistlichen und ewigen Lebens der h. Schrift wird zu einem Baume des sinnlichen Lebens in der fortlaufenden Zeit, die sich nach Jahreszeiten misst. Nur hiermit lässt es sich vereinigen, dass der Himmelsträger Atlas an dem Kasten des Kypselus die Aepfel der Hesperiden trägt und sie an Herakles abtreten muss[1]). Nach den drei Jahreszeiten sind es daher nur drei Aepfel, und Suidas (v. *Ἡρακλῆς*) nennt ihn *γ' μῆλα κρατοῦντα*. Wie man in ältester Zeit nur zwei unterschied: Sommer und Winter, so waren an dem Throne des Zeus von Olympia nur zwei Hesperiden abgebildet[2]). — Zu Note 1. Die Inschrift findet sich im Corp. Inscr. n. 2418, und eine andere von Corcyra mit demselben Beinamen ebenda n. 1870.

Zu S. 131 Note 1 setze: Aeschyl. Prom. v. 453. Alcaeus bei Athen. X p. 430.

Zu S. 134 Note 3. Nach Maxim. Tyr. VIII, 7 haben die Libyer den Berg Atlas göttlich verehrt.

Zu S. 139 Z. 3. Atlas und seine Nachkommenschaft wurde mit einem berühmten Naturforscher dieses Namens vermischt und ihm gleichgesetzt, »welcher, was unter der Erde und was am Himmel ist, erforschte«, und in dem Flecken Polos (Himmelskugel) in Böotien wohnte[3]). Ampelius (c. 9) weiss von einem phrygischen Astronomen Atlas.

Zu S. 142 Z. 9 v. u. Auch Pherecydes[4]) kannte drei Gräen.

Zu S. 143 Z. 4 v. u. Stesichorus[5]) nennt daher die Muse *ἀρχεσίμολπος*.

Zu S. 146 Z. 5 v. u. Die Namen der Erinnyen betreffend, vgl.

---

[1]) S. Th. II S. 194 f.

[2]) Paus. V, 11, 6. Da später in den Horen der Begriff der Jahreszeiten sich festgesetzt hatte, so ist es nicht zu verwundern, wenn Theokles, ein Künstler um Ol. 50, in dem Tempel der Hera zu Olympia fünf Hesperiden abbildete: Paus. V, 17, 1. Sonst waren es ihrer drei oder vier, deren Namen ich Th. I S. 352 angeführt habe.

[3]) Paus. IX, 20, 3.

[4]) Beim Schol. Apollon. IV, 1515.

[5]) Bei Athen. V, 9 p. 180 e.

Anm. 1 Th. I Inh. S. XXII. Harpocration und Suidas (v. *Εὐμενίδες*) führen sie in folgender Ordnung auf: Alekto, Megära und Tisiphone. Sophokles (Electra v. 101) nennt sie ewiglich Jungfrauen, wegen ihrer Reinheit und Unbestechlichkeit. — Note 4: Paus. I, 28, 6.

Zu S. 147 Z. 9 vgl. Anm. 2 Th. I Inh. S. XXII.

Zu S. 148 Z. 6 v. u. Den Namen Adrastea betreffend, vgl. Th. II S. 168. — Note 4: Kallisthenes und Antimachus bei Strabo XIII p. 879 B. 880 A. Von den Nemeses von Smyrna s. Th. II S. 173.

S. 154 Note 3 lies c. 16.

Zu S. 161. Da die phönicischen und ägyptischen Einflüsse sich nicht bestimmt nach den angegebenen Zeiträumen vertheilen, so ist vielleicht besser, die zweite als die Religionsperiode der Titanen und die dritte als die der Kroniden zu bezeichnen. — Es ist sehr gewagt, mit Röth (Text S. 311) die Götter, welche Herodot den Pelasgern zuschreibt, z. B. die pelasgische Hera, ohne weiters von dem »phönicisch-ägyptischen Glaubenskreis«, von den aus Aegypten vertriebenen Phöniciern herzuleiten, aus keinem andern Grunde, als weil er (Noten S. 8 f.) die Etymologie der Pelasger von פְּלִשְׁתִּים (Philister, Auswanderer) für wahr hält. So kämen wir auf das entgegengesetzte Extrem und hätten gar keine griechischen Götter mehr; doch haben die den Pelasgern zugeschriebenen Götternamen einen griechischen Klang, und Herodot II, 52 setzt den Pelasgern (als den Urbewohnern von Griechenland) die Barbaren und die von diesen erhaltenen Götternamen entgegen. Ich halte zur Zeit trotz den Behauptungen Röth's und Hitzig's die *Πελαργοί* (von denen Hellas sogar einst den Namen Pelasgia hatte) für ächt griechisch und sprachlich für synonym mit den bekannten Zugvögeln gleichen Namens, wenn auch die Ueberbleibsel der Pelasger zur Zeit Herodots (I, 57) barbarisch redeten. Ihre Vermischung mit den stammverwandten Hellenen erklärt sich so am besten. Röths Betrachtung »des griechischen Glaubenskreises«, als eines durch die Phönicier überbrachten Abkömmlings des ägyptischen, ist überhaupt ein warnendes Beispiel, das uns zur Lehre dient, die Religion der Hellenen vor allen Dingen an und für sich selbst zu betrachten, wenn wir sie begreifen wollen, und hernach erst mit andern Religionen zu vergleichen. Wiewohl ich andererseits seine Entschiedenheit (Text S. 329 f.) vollkommen gutheisse, womit er gegen die einseitige Beschränktheit zu Felde zieht,

das griechische und römische Alterthum ganz aus sich erklären zu wollen.

Zu S. 162. Ueber die Jahreszahlen der alten Stammfürsten vgl. Anm. 1 Th. I Inh. S. XXIII. — Zu Note 8: Pausanias II, 25, 6 genealogisirt von Erechtheus den Orneus, von Orneus dessen Sohn *Πετεύς* und von diesem den Menestheus.

Zu S. 163 Mitte. Wenn D. Röth (Text S. 283) und D. Lauer (griechische Mythol. S. 173 f.) den hellenischen Zeus aus dem Sanscrit von dyaus (Himmel) ableiten, so glaube ich, dass sich eine so vereinzelt stehende Etymologie nicht empfehlen kann, und ich kann jetzt den von einigen Gelehrten beanstandeten Zusammenhang des griechischen Zeus mit dem ägyptischen Theuth - Thot - Taate (wesswegen ich die ganze dritte Periode als eine ägyptisch-hellenische bezeichnet habe) durch drei Gründe unterstützen. Erstens nach Röth (Gsch. d. Phil. I Noten S. 102) bedeutet Taate im Aegyptischen der Strahlende; als solcher konnte Zeus füglich an die Spitze der dritten Dynastie gestellt werden, da der frühere Kronos nach arabischen Wurzeln dieselbe Bedeutung hat. Zweitens Thot wurde nach griechischen Schriftstellern und Hieroglyphen - Inschriften als höchster Gott, als *τρισμέγιστος* ausgezeichnet, und entspricht auch in dieser Beziehung der Würde des Zeus. Endlich Taate kommt in den Hieroglyphen unzählige Mal als Beiwort des Joh: Joh Taate, der leuchtende Joh, vor[1]). In diesen Doppelnamen haben sich meines Erachtens die Römer und die Hellenen bei Benennung ihres obersten Gottes getheilt: aus Joh, welcher durch Mosen zugleich der Nationalgott der Hebräer geworden ist (יהוה, abgekürzt יָהּ יהו und יְהֹ)[2]), wurde Ju-piter, und aus Taate - Theuth wurde Zeus. Gewiss ein mehr als zufälliges Zusammentreffen, dass sich beide Namen in Einem ägyptischen Götterwesen vereinigen. Cicero (N. D. III, 22) trennt beide ägyptische Mercurii nach seiner Art als den vierten und fünften, nennt den letzten Thoth und sagt von dem vorletzten: quartus Nilo patre, quem Aegyptii nefas habent nominare[3]). Unter diesem gemeinhin unaussprechlichen, aber in den Hieroglyphen erhaltenen

---

[1]) Bei Röth S. 102. 109 f.

[2]) Auch Röth S. 146 ist dieser Ansicht.

[3]) Ebenso Arnob. IV p. 170 ed. Herald.

Namen versteht er ohne Zweifel den Joh, Ἰαώ. Diese bisher unverstandene Stelle erklärt zugleich, warum die Hebräer ihren fälschlich Jehovah genannten Gott als unnennbar mit andern Vocalpuncten bezeichneten. Es ist merkwürdig, dass die Hebräer, Hellenen und Römer gerade diesen Gott, welchen die Aegyptier für den Quell aller Weisheit und Wissenschaft hielten[1]), an die Spitze ihres Religionsgebäudes stellten. Dass Röth (S. 109) den Ausdruck: zweimal grosser Thot, auf den Joh Taate, als den Mondgott, einschränken will, scheint mir nicht richtig zu seyn; vielmehr ist nach Syncellus p. 40 der dreimal grosse Hermes der Erfinder der Hieroglyphenschrift, der zweimal grosse dagegen der Erfinder der gemeinen Schrift. Der Joh der Hebräer ist τριςμέγιστος, worauf das dreimal wiederholte יהוה im Segen Aarons anspielt[2]). Die deutsche Sprache hat beide Namen Joh Thot in einen zusammengezogen und daraus Jot oder Gott gebildet. So wird uns eine Stelle des Jamblichus (de myster. VIII, 5 p. 161) verständlich: „(Der ägyptischen Religion) Urheber ist Hermes, der Prophet Bitys hat sie im Allerheiligen zu Sais in Aegypten in Hieroglyphenschrift aufgezeichnet gefunden, dem Könige Ammon ausgelegt und den Namen des Gottes geoffenbart, welcher (Name) durch die ganze Welt geht“[3]). — Z. 6 v. u. lies: Nach Pausanias (VIII, 36, 2. 38, 2) war er auch auf dem Berge Thaumasius oder dem lykaischen Berge u. s. w. Gleichzeitig mit Cekrops führte Lykaon, Sohn des Pelasgus, den Dienst des Zeus in Arkadien ein[4]), und von Kreta kam derselbe durch die Kureten nach Olympia in Elis[5]). — Zu Note 6: Schol. Apollon. III, 134.

Zu S. 164 Z. 4 setze zu Plut. de Is. c. 9: Jamblichus de myster. VIII, 3. Plut. führt den Manetho an, welcher den Amun als τὸ κεκρυμμένον auslege, und Röth (Gsch. d. Philos. I Noten S. 35) weist nach, dass ein solches Wort im Koptischen der nicht Offenbare be-

---

[1]) Röth S. 147, Noten S. 111.

[2]) 4 Mos. 6, 24.

[3]) Röth Text S. 213 versteht die Stelle falsch, als ob der Gott als Urgeist die Welt durchdringe.

[4]) Pausan. VIII, 2, 2. Ueber die Geburtsstätten des Zeus vergl. Schoemanni dissertat. de Jovis incunabulis 1852.

[5]) Th. II S. 223.

deute. Wie aber der offenbarende Gott also bezeichnet werden könnte, ist nicht abzusehen. Ich glaube daher, dass er der Herrschaft der Phönicier in Libyen seine Entstehung verdankt und aus dem Semitischen abzuleiten ist. — Zu Z. 16: und ihr wie dem Poseidon blaue Augen gaben[1]). — Zu Z. 6 v. u. Ein Thor in Theben hiess bald Ὄγκαῖαι, bald (bei Apollodor, Pausanias und Statius) Νῆῖται πύλαι[2]). Der Name und die Verehrung der Athene scheint ursprünglich aus Persien zu stammen, wo Tanais die oberste Göttin war, hievon kommt mit dem Vorschlag a Athanaia. Der Cultus der persischen Tanais verbreitete sich erweislich von Indien bis nach Kleinasien und Afrika[3]). Sie heisst auf karthagischen Inschriften[4]) תנת. Sie war nach Plutarch (Artax. c. 3) eine kriegerische Gottheit und mit Athene zu vergleichen, Mondgöttin[5]), wie die Athene der Griechen, und hatte wie diese einen jungfräulichen Charakter[6]). Wir finden sie auch in Aegypten mit Schild und Speer in der Linken und mit der über den Kopf geschwungenen Streitaxt in der Rechten unter dem Namen Anath, Antha oder mit dem weiblichen Artikel Tanath. Die Griechen nannten sie Anaitis, Tanais und Tanaitis. Wenn auch Plutarch und Pausanias sie mit der griechischen Artemis vergleichen, so wird dadurch die Muthmassung Röths (S. 185 f.) von der Einerleiheit der Anath mit der Bubastis (welche die Aegyptier nicht bewaffnet vorstellten) keineswegs gerechtfertigt. Indessen wurde auf die Idee der griechischen Athene zugleich Manches von der verwandten ägyptischen Neith übergetragen, so dass in jener gleichsam Tanais und Neith zusammenschmolzen. Wie Athene der Webekunst vorstand und ihr Name wahrscheinlich mit der Wurzel אָטַן zusammenhängt[7]), so pflegt auf den ägyptischen Denkmalen bei dem Namen der Neith ein Weberschiff zu seyn, dieses Werkzeug auch allein die Göttin zu bezeichnen oder auf ihrem Haupte abgebildet zu werden[8]). Die Hieroglyphe des Wassers ist auf ihren Händen[9]). Wie die lateinische Minerva vom Webstuhl abgeleitet ist, so hängt die

---

[1]) Paus. I, 14, 6.
[2]) Movers Phönic. B. I S. 643.
[3]) Movers S. 618.
[4]) Bei Gesenius u. Movers S. 617.
[5]) Movers S. 621.
[6]) Plut. Artax. c. 27.
[7]) Th. I S. 296.
[8]) Röth Gesch. d. Philos. I Noten S. 42 f.
[9]) Röth S. 44.

ägyptische Neth (denn auch so wird sie in Inschriften genannt) nach meiner Meinung mit der griechischen Wurzel *νέω*, *νήθω* (spinnen) zusammen. Röth (S. 134) aber scheint mir ihr Wesen zu verkennen, wenn er meint, man habe in ihr die Urmaterie vergöttert und neben ihr die Zeit und den Raum. Die neuplatonischen Philosophen mochten mitunter ihre abstracten Begriffe dem alten Glauben unterlegen; die Religion aber schuf sich andere Götter. Neth war die aus dem Urwasser entstandene demiurgische Spinnerin und Weberin, welche in Theben mit dem Widdergott Amun-Kneph vermählt[1]) das bunte Kleid der Natur wirkt; in dieser Verbindung hiess sie in Theben auch Tamun[2]). — Zu Note 1: Hesych. v. *Νηίθ· ἡ Ἀθηνᾶ παρ' Αἰγυπτίοις*, nach verbesserter Lesart, s. das. d. Ausl. — Note 7 streiche Paus. IX, 24. Dagegen Strabo IX p. 624 A.

Zu S. 165 Z. 9. Wenn Athene bald mit Poseidon, bald mit Hephästos zusammengestellt wird, so scheint sie als Naturgöttin nach den verschiedenen Seiten des vorherrschenden Regenwassers und der Sommerwärme aufgefasst zu werden, je nachdem sie mit diesem oder jenem Gotte verbunden ist. Eben so wurde sie mit dem pelasgisch etruskischen Pallas (Phallusgott) in Verbindung gedacht[3]). Wenn diesem Selene zur Tochter gegeben wird[4]), so erzeugte er sie ohne Zweifel gemeinschaftlich mit Athene, und zwar Sonne und Mond, gleichwie Athene den Apollon gebar. Wie Mutter und Tochter oft die Rollen wechseln, so legte man die Athene auch für den Mond aus. Mutter der Sonne ist sie nicht nur bei Proklus, sondern auch auf Hieroglyphen-Inschriften[5]). Diese Ideen schimmern in ihrem Sonnenfeste der Skira und in dem Fackellauf der Panathenäa durch. Die Zusammengehörigkeit des Pallas und der Athene erhellet auch daraus, dass jener mit der Styx die Nike erzeugte[6]), und Athene sogar den Beinamen Nike führte, und vielleicht ursprünglich für ihre Mutter galt. — Z. 7 v. u. Die Inschrift an dem Bildniss der Athene zu Sais, »die man auch für Isis hält«, war nach Plutarch (de Is. c. 9): „Ich bin Alles, was war (*πᾶν τὸ γεγονὸς*) und ist und

---

[1]) Röth Noten S. 47.
[2]) Röth S. 47.
[3]) Th. I Inh. S. XIV Anm.
[4]) Hom. h. II in Mercur. 99.
[5]) Röth S. 45. 82 f.
[6]) Hesiod. Th. 383.

seyn wird, und meinen Peplos hat noch nie ein Sterblicher aufgedeckt«. Die Auslegung, die Röth (a. a. O. S. 45) von den letzten Worten gibt, als hätte kein sterblicher Gott ihr beigewohnt, ist meines Erachtens falsch; denn wenn auch von Osiris Tode die Rede ist, so ist er gleichwohl ein ewiger Gott, und der Aegypter wollte ihn dadurch gewiss nicht herabsetzen, dass Neith sich einen Seitenblick auf ihn erlauben dürfte. — Z. 3 v. u. statt ihr lies: in dem alten Tempel der Athene Polias. — Zu Note 1: Pausan. 1, 14, 6. — Zu Note 3: Pindar und der Verf. der Danais bei Harpocrat. v. *αὐτόχθονες*. Paus. I, 2, 6. — Zu Note 9: Strabo IX p. 606.

S. 166 Z. 10 lies: sie und Hermes . . . als *πρόναοι* . . . steinerne Bildsäulen hatten. — Z. 4 v. u. Die Hyperkritik, welche die Einwanderungen eines Danaus und Kadmus leugnen will, wird §. 104 abgefertigt. — Z. 2 v. u. lies: Vertreibung des Gelanor, Sohnes des Sthenelas. — Zu Note 5 setze: Lycurg. c. Leocrat. c. 6. Schol. Aristoph. Ran. 378. — Zu Note 8. Ueber Athene *προναία* wird §. 93 weiter die Rede seyn.

S. 167 Z. 6 streiche: „Er weihte dem Zeus und der Artemis Bildnisse«, und setze dagegen Z. 11 nach Tempel: und stiftete darin ihm, dem Zeus und der Artemis hölzerne Bilder. Wir müssen annehmen, dass der von Danaus überbrachte Apollon ursprünglich Orus hiess, und in der That soll Orus in der Gegend von Trözen geboren seyn, wie ich §. 104 zeigen werde. — Note 12: Strabo X p. 685 C.

Zu S. 168 Z. 10. Die Fabel lässt Semele als eine Sterbliche von Dionysos in Trözen aus dem Hades erst heraufgeholt werden[1]). — Zu Note 1: Die Thebaner behaupteten, den Weinstock zuerst angepflanzt zu haben[2]).

Zu S. 169 Z. 10 v. u. Von dem Zusammenhang des Adonis, des Baal von Byblos, und des Osiris von Aegypten vgl. Plut. de Is. c. 16. Der Sarg des Osiris soll am phönicischen Gestade bei Byblos gelandet seyn[3]). Manche bezogen daher die dasige Adonisfeier auf den Tod des Osiris[4]). Wenn auch nach Damascius die Gleichsetzung beider Götter eine mystische Theokrasie war, so setzt sie doch die

---

[1]) Pausan. II, 31, 2. [2]) Paus. IX, 25, 1.
[3]) Plut. de Is. c. 13. 19. [4]) Lucian. de Dea Syra §. 7.

ursprüngliche Einerleiheit ihres Wesens voraus. Natürlich richtete sich die festliche Trauerzeit nach dem Klima: in Aegypten klagte man über den Tod des Osiris vier Tage lang vom 17. Athyr an (wann die Sonne in den Scorpion tritt)[1], in Phönicien über den Tod des Adonis um die Zeit der Sommerwende, da die Gluthwinde herrschten. Wenn nun Osiris von Herodot immer Dionysos genannt wird[2], und jener mit Adonis eins war, so ist auch unsre Gleichsetzung des Adonis und Dionysos gerechtfertigt, welche ausdrücklich von einem alten Orakel[3] und von Plutarch (Symp. IV, 5, 3) behauptet wird. Weil man sich über meine Etymologie des Dionysos gewundert hat, so will ich die innerliche Einerleiheit beider Götterwesen durch weitere Belege nachweisen. Schon die Genealogie deutet darauf: wie Adonis und Aphrodite in Liebe vrebunden sind, so nennt die Dichterin Praxilla[4] den Bacchos einen Sohn der Aphrodite; wie Adonis der Sohn der Smyrne und ihres Vaters Cinyras war[5], so hat auch den Dionysos eine Mutter (Persephone) mit ihrem Vater (Zeus) erzeugt. Wie dem Dionysos, so war auch dem Adonis der Phallus gewidmet, der im Tempel der Baaltis zu Byblus sich befand[6], und wahrscheinlich von dem Cult des Osiris sich nach Byblus und so über Phönicien nach Griechenland verbreitete. Adonis und Dionysos wurden androgyn vorgestellt[7]. Wie man des todten Adonis Auferstehung feierte, also erweckten auch die Thyiaden durch ihr Rufen den Dionysos. Gleich diesem war Adonis ein allgemeiner Naturgott und hiess als Sonnenbaal auf Cypern *Κύριος*, bei den Lakonern *Κίριος*[8]. In der Zendsprache nemlich wird die Sonne

---

[1]) Plut. l. c. c. 13. 19. Die Priester zeigten an jenen Tagen ein vergoldetes mit einem schwarzen Trauerkleid angethanes Rind als ein Bild sowohl des Osiris, als der Erde.

[2]) Ebenso behauptet Plutarch de Is. c. 35. 37 ihre Einerleiheit, und die Aegypter nannten daher den Dionysos Sohn der Isis (c. 37).

[3]) Bei Socrates Hist. eccl. III, 23.

[4]) Bei Hesych. v. *Βάκχου*.

[5]) Apollodor. III, 14.

[6]) Plut. de Is. c. 16. Vgl. Jul. Firmicus de errore p. 14. Arnob. adv. Gent. V p. 212.

[7]) Th. I S. 230.

[8]) Hesych. s. vv. Nach Etym. M. u. Gudianum war *Κίῤῥις* bei den Cypriern Adonis, bei den Lakonern wurde das Licht so genannt.

khoro und bei den Persern *κῦρος* genannt[1]). — Zu Z. 4 v. u. Adoni (mein Herr[2]). — Zu Z. 2 v. u. Die Kreter sagten *ἀέρσα* statt *ἔρση*[3]). — Note 4: Steph. B. v. *Ἀμαθοῦς . . . ἐν ᾗ Ἄδωνις Ὄσιρις ἐτιμᾶτο.* — Note 5: Damascius p. 385 ed. Kopp. u. Suidas v. *Ἡραΐσκος.* — Note 7: Suidas v. *Ἀφθάς* und *Φθάς.*

Zu S. 170 Note 9. Vgl. Hesych. v. *Νύσα.*

S. 171 Z. 9 v. u. streiche das störende Komma. — Z. 8 v. u. statt alten Dorier lies Cyprier. — Note 2: Macrob. I, 18: *φράζεο, τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν' Ἰαώ.* Cornelius Labeo, der nach Macrobius über dieses Orakel eine Schrift verfasste, verstand unter dem Jao den Dionysos. Movers (Phönic. B. I S. 540) rechtfertigt die Aechtheit des Orakels gegen widersprechende Theologen. — Ferner setze Note 2 nach *θεόν* in Parenthese *Διόνυσον*, und hiernach ist *Φοινίκων* zu verbessern. — Note 6: Etym. M. v. *Ἀῶος.* Bei Tzetzes ad Lycophr. 831 steht fehlerhaft: *ὁ Ἄδωνις Γαύας* (ich lese mit dem Digamma in der Mitte *Ἰάνας*) *παρὰ Κυπρίοις καλεῖται.*

Zu S. 172 Z. 11. Der El oder Eloah der Hebräer tritt in dem *Ἐλωός* der Dorier[4]) und in dem *Ἐλιεύς* der Thebaner[5]) hervor. Auch den Adonis nannte man in der Gegend von Byblus *Ἐλιοῦν*[6]), und die ephesische Artemis *Ἐλουσία*[7]), die Movers (S. 616) von אֵל עֻזָּה (Gottheit der Stärke) ableitet. Wie die Hebräer unter dem Namen Adon den wahren Namen ihres Nationalgottes Jahvoh verbargen, und diesen, mit andern Vocalpuncten versehen, Adonai aussprachen, ebenso hatte Adonis in Byblos, wie Movers (S. 544) wahrscheinlich macht, seinen geheimen Namen, von den Griechen *Ἰαώ* genannt (d.

Ich folgte hier Hn. Movers; Lasaulx dagegen über die Linosklage p. 5 hält jene Wörter nur für die griechische Uebersetzung von Adon statt *κύριος.* Mir scheint beides zusammenzuhängen, und *κύριος* erst auf abgeleitete Weise die Bedeutung von Herr erhalten zu haben.

[1]) Ctesias bei Plut. Artax. c. 1.

[2]) Hesych. v. *Ἄδωνις, δεσπότης ὑπὸ Φοινίκων, καὶ Βόλου ὄνομα* (בעל als Bol ausgesprochen).

[3]) Hesych. v. *ἀέρσαν.*

[4]) Th. I Inh. S. XXIII Anm. 2.

[5]) Hesych. v. *Ἐλιεὺς, Ζεὺς ἐν Θήβαις.*

[6]) Sanchuniath. p. 24. [7]) Th. II S. 204.

i. mit dem Digamma ausgesprochen Jahvo), und was den Dionysos betrifft, so war er auch in dieser Beziehung dem Adonis vollkommen gleich, er hatte den Geheimnissen der Hebräer ähnliche mysteriöse Namen, sagt Plutarch (Symp. IV, 5, 3), ohne Zweifel Ἰαώ oder Ἰώ, wesswegen man eben über die Bedeutung dieses geheimnissvollen Namens den Apollon Klarios befrug. Das Hallelu-Jah der Leviten namentlich am letzten Tage des Laubhüttenfestes nennt daher Plutarch a. a. O. ein offenbares Anrufen des Bacchus, insofern man diesen mit demselben Zuruf begrüsste[1]). Wenn Sanchuniathon (p. 40) einen Hierophanten der Phönicier, Namens Isiris, Erfinder der drei Buchstaben nennt, so versteht es Movers (S. 541) richtig von dem Namen Ἰαώ. Nur begreife ich nicht, warum er diesen Namen nicht für einerlei mit dem (unrichtig ausgesprochenen) Jehova der Hebräer hält, ob er gleich (S. 552) anerkennt, dass schon Julian und Damascius Jao für Jehova genommen, oder nach seiner Meinung damit verwechselt haben. Wenn El und Adon der Hebräer unläugbar zu den Phöniciern und Hellenen überging, warum denn nicht der andere Gottesname Jahvo? Wenn Adonai der öffentliche Name für Jahvo gewesen ist, und gleichfalls Adonis und Dionysos der öffentliche Name für Ἰαώ, ist diess nicht ein Fingerzeig von der Einerleiheit des Ἰαώ und יהוה und zugleich von der richtigen Aussprache des geheim gehaltenen Gottes der Hebräer[2])? Aus Allem geht hervor, dass sowohl Adonis als Dionysos ursprünglich eins mit אֲדֹנָי יְהוֹה sind.

Wie der Mosaismus nicht vereinzelt für sich da steht, so übte er seinerseits einen bedeutenden Einfluss insbesondere auf die baktrisch persische Religion aus. Die Frage, wie Zoroaster zu seinen Glaubenssätzen kam, wird wohl von D. Röth (in seiner Gesch. der Philos. I S. 439 ff.) aufgeworfen, aber nicht genügend beantwortet; denn der Gegensatz zu dem vorgefundenen arianischen Glaubenskreis und die Stunden des tiefsten Nachsinnens reichen zur Erklärung derselben nicht aus. Zoroaster, geboren 599 und gestorben 522 v. Ch. Geb., am Hofe des Hystaspes zu Baktra befindlich, als Cyrus erobernd dahin kam, war eine Frucht der Wegführung der Juden nach Babylon und die Ursache ihrer Befreiung durch Cyrus, welcher sich selbst

---

[1]) Vgl. Movers S. 546.

[2]) Nach Diodor. I, 94 hiess der Gott des Moses Jao.

einen Verehrer des Gottes der Juden nannte und darum dem Jahvo, dem Gott des Himmels, zu Jerusalem ein Haus bauen wollte[1]). Ich habe anderwärts schon vor vielen Jahren diese Ansicht geäussert, und will hier die charakteristische Aehnlichkeit in den Hauptsätzen des Mosaismus und Zoroastrismus nachweisen, die zu jener Schlussfolge berechtigt. Wenn nach andern alten Religionen Gott und Welt ungeschieden mit einander entstehen, so lehrte Zoroaster, gleich Moses, ein vorweltliches höchstes Wesen, einen unerschaffenen Urgrund aller Dinge, die Fülle alles Seyns (nicht einen leeren Raum), und nannte es Zaruana akarana. Gott schuf durch sein Wort Honover, das selbst als ein persönliches Wesen (Logos) vorgestellt wird, die Geister- und die Sinnenwelt und regieret das All. In sechs Zeiträumen ist alles hervorgebracht worden und in derselben Stufenfolge, wie in der mosaischen Urkunde: die Erde, die Pflanzen, die Thiere und der Mensch, der zuerst androgyn war. Die Hauptgewässer, die sich über die Erde ausbreiten, entspringen von Einer Quelle auf dem Hochgebirge. Die Menschen stammen von einem Paare ab, dieses lebte zuerst im Stande der Unschuld, wurde aber durch den bösen Geist zur Sünde verführt; dadurch kommt die Lüge und alles Böse in die Welt. Ahriman gab ihnen Früchte, die sie assen, wovon Tod und Verderben die Folge war. Es gibt Engel und Teufel, ein Reich des Lichtes und des Guten und ein Reich der Finsterniss und des Bösen. Ormuzd offenbarte sich schon früher dem Hom (Moses und die Propheten), zuletzt auf dem Berge Albordsch dem Zoroaster und gab ihm sein heiliges Gesetz; alle andern Völker sind Teufelsanbeter. Dieses Gesetz enthält Vorschriften über levitische Reinigkeit und eine strenge Sittenlehre. Am Ende dieses Weltlaufs wird Sosiosch (Messias, bei dessen Erscheinung die Magier huldigten) als Siegesheld kommen, die Dews und ihre Anschläge zertreten, die Todten auferwecken mit verklärtem Leibe, das Gericht halten, die Gerechten in den Himmel einführen und sie tränken mit dem Safte des Lebensbaumes. Diese mit reicher Phantasie ausgeschmückten Lehren trug Zoroaster in den Zendbüchern vor und vermischte sie mit der vorgefundenen Verehrung des Himmels und der Erde, der Sonne und des Mondes, des Feuers, der Flüsse und der Winde. Da Zoroaster gleichzeitig mit der Verbannung der

[1]) Esra 1, 2.

Israeliten in Chaldäa als neuer Religionsstifter auftrat, und zwar sich in so auffallender Uebereinstimmung mit ihrer Religionslehre befindet, und diese gerade damals bei dem König von Persien und Baktrien in hoher Gunst standen, so ist an der Abhängigkeit Zoroasters von dem Mosaismus kaum zu zweifeln.

Zu S. 172 Z. 11 v. u. Ueber die angedeutete Wechselbeziehung des Apollon (Baal-Bol) zu Dionysos (Adonis) vgl. die Th. II S. 167 vorgetragene delphische Fabel, die keinen Zweifel übrig lässt. Plutarch lehrt uns in der angeführten Stelle die Ansicht der alten Theologen kennen, dass beide wesentlich eins und doch wieder verschieden seyen, indem Apollon als der Unwandelbare durch das Feuer das Mannigfaltige zur Gleichheit zurückführt, Dionysos aber die verschiedensten Gestaltungen hervorbringt.

Zu S. 173 Z. 7. Ikarius leitet Movers (S. 330) von אִכָּר (Landmann) ab.

S. 174 Z. 10 streiche: und Nachfolger . . . auf dem thebanischen Throne. — Zu Z. 12 setze die Note: Paus. II, 2, 7. IX, 5, 4.

Zu S. 175. Ueber die Einführung des Apollocultus vgl. Th. I S. 310 f. 314 f. II S. 73. 161 f. 200. Wir werden §. 91 ein Omphalion und ein Pythion in Kreta kennen lernen. — Zu Note 2: Die Lakonier nannten die Sonne *βέλα*, nach Hesych. s. v.

Zu S. 177 Z. 4. Schon Plutarch de def. orac. c. 15 fand es lächerlich, den Apollon ein Thier tödten, fliehen und Sühnopfer darbringen zu lassen. — Zu Note 2: Pausan. I, 19, 6. — Note 3: Pausan. I, 23, 7. 33, 1.

Zu S. 178 Z. 4. Movers (S. 20) leitet den Namen der Amazonen von אֵם עֻזָּה (starke Mutter) ab. — Zu Z. 9. Helios kam durch Aeetes von Kolchis nach Korinth[1]); unter Sisyphus hiess Akrokorinth *Ἐπωπή*, hernach *Ἡλιούπολις*[2]). Ares kam aus Kolchis nach Lakonien[3]). Hermes, welchen die tyrrhenischen Pelasger nach Samothrace und Athen gebracht hatten[4]), kam durch Pelops von Lydien in den Peloponnes[5]); die Musen aus Thracien auf den Berg

---

[1]) S. Th. II S. 153 f.
[2]) Stephan. B. v. *Κόρινθος*.
[3]) Th. II S. 200.
[4]) Th. I S. 95.
[5]) S. Th. II S. 121.

Helikon in Böotien[1]); Ilithyia aus Kreta[2]), Demeter eben daher nach Eleusis[3]).

Zu S. 179 Z. 5. Ihres kriegerischen Charakters wegen lässt die Iliade (ε', 385) den Ares selbst durch Otus und Ephialtes gefesselt und dreizehn Monate lang im Kerker verwahrt werden. — Zu Z. 9. Weil die Giganten und überhaupt die Menge der Altgläubigen zu den Titanen hielten, so lässt Hesiod (Th. 675) die Letztern ihre Kriegsschaaren (φάλαγγας) aufstellen; worüber sich Schömann (dissert. de Titanibus Hesiodeis p. 31) wundert. Er muthet sogar dem Dichter zu, dass er die Titanen, die sich des Kampfes muthmasslich enthielten, hätte namhaft machen sollen. Ich habe noch andere Einwürfe gegen die Titanomachie Hesiods abzuweisen. Wolf und Schömann (p. 35) vermissen den Zusammenhang derselben mit der vorherigen Erzählung von der Bestrafung des Prometheus und Epimetheus; jedoch recht verstanden ist er nicht zu verkennen, indem in beiden Stücken ein Auflehnen gegen die göttliche Ordnung behandelt wird. Der Uebergang von der gerechten Fesselung des Prometheus zur Titanomachie wird durch die Anführung der ungerechten Fesselung der Centimanen gemacht. Die Cyklopen[4]) und die Centimanen[5]) löste zuvor Zeus, um sich ihrer Beihülfe zu bedienen, von den Fesseln auf, womit sie ihr Vater gebunden und in die Erde verborgen hatte. Beide werden als Sinnbilder seiner göttlichen Allmacht aufgefasst, womit Zeus seine Feinde bestraft und überwindet. Wenn er als Donnerer in der Fabellehre auftritt, so müssen die Cyklopen vorher als noch Gebundene gedacht werden. Schömann (p. 8 sq.) wundert sich, dass die Centimanen und Cyklopen, wegen deren Befreiung sich schon Kronos gegen den Uranos erhoben habe[6]), abermal als Gebundene erscheinen, und dass die Theogonie von der Lösung derselben durch die Titanen nichts sage. Apollodor (I, 1, 4) steht auf diesem prosaischen Standpunkte des Hrn. Schömann, und redet von der Lösung der Centimanen und Cyklopen durch Kronos und hernach von ihrer abermaligen (nicht motivirten) Einkerkerung im Tartarus: die ursprüngliche Fabel aber, wie sie sich bei Hesiod

---

[1]) Th. II S. 158. [2]) Th. II S. 112.
[3]) H. h. in Cer. v. 123. [4]) Hes. Th. 501.
[5]) Hes. Th. 616. [6]) Hes. Th. 160.

findet, ist sich ihrer Bedeutsamkeit noch bewusst und sieht in den Centimanen (von den Cyklopen ist hier keine Rede) nicht Personen, deren Lebensgeschichte zu erzählen wäre, sondern beschreibt den Zustand der Dinge vor der Entmannung des Uranos als einen gebundenen und die Entmannung als einen Schöpfungsakt, welcher das individuelle Leben in zahllosen Erscheinungen hervorrief, und eben so den religionsgeschichtlichen Zustand vor der Regierung des Zeus als einen solchen, worin die göttliche Allmacht (Centimanen und Cyklopen) dieser Dynastie noch gebunden war. Die Frage nach dem Schicksal der Centimanen und Cyklopen in der Zwischenzeit zwischen dem Regierungsantritt des Kronos und des Zeus ist somit eine unberechtigte: wer die Bedeutung dieser Gewalten, ihrer Fesselung und Lösung versteht, wird weder so fragen, noch von dem Mythos eine Antwort erwarten, noch den Hesiod, der sie nicht gibt, verkleinern. Ehe Zeus herrschte und den Donnerkeil führte, und ehe die hundertarmigen Ungeheuer ihm auf den Thron halfen, wurden diese Diener als gebundene Mächte gedacht; jedoch nicht in physiologischem Sinne, wie unter Uranos. — Zu Z. 10 v. u. Da Herakles als Vertreter der neuen Götter galt, so wurde von ihm insbesondere ausgesagt[1]), er habe die Giganten, die Bewohner von Pallene, vormals Phlegra genannt, bekriegt und vertilgt. — Note 3: Pausan. VIII, 29, 1. — Zu Note 4: Pindar in einem von Schneidewin (Philolog. I, 3, p. 437) herausgegebenen Fragment nennt den Alkyoneus den ältesten der Giganten.

Zu S. 181 Z. 13. Die Fabel von dem Steine, den Kronos verschluckt, spielt nach Pausanias an mehreren Orten Griechenlands. Die Gleichsetzung dieses Steines und des Sohnes, den Rhea geboren[2]), leuchtet noch deutlicher aus der Sage der troischen Stadt *Σκῆψις* ein, dass Rhea hier vermerkt habe (*σκήψασθαι*), anstatt des Sohnes einen Stein zur Welt gebracht zu haben[3]). Ich zweifle nicht, dass der Stein zu Delphi der älteste Fetisch des Zeusgottes selbst gewesen ist, den man durch Salbung verehrte. So nahmen die Römer, wann sie bei Juppiter schwuren, einen Stein in die Hand,

[1]) Strabo Excerpt. L. VII Ende und Stephan. B. v. *Παλλήνη*.

[2]) S. Th. I Inhalt S. XXIV Anm. 1.

[3]) Stephan. B. v. *Σκῆψις*.

und das nannte man Jovem lapidem iurare[1]) Der Stein, als das Harte, galt dem naiven Fetischanbeter, wie mich dünkt, für das männliche, und das weiche Holz für das weibliche Princip in der Natur, wie die Phönicier bei ihrem Baal und der Ascherah diesen Unterschied machten[2]). So bedienten sich die Römer, wann sie im Juli der Juno unter einem wilden Feigenbaum opferten, einer Ruthe von diesem Holze[3]), gewiss im Gegensatz zu dem Steine des Juppiter. Wir können diese Vergleichung weiter fortsetzen, und die Bedeutung des Steines tritt unzweideutiger hervor, wenn wir hören, dass die Lingaiten in Indien noch heutzutage ihren Gott Linga d. i. einen länglichen schwarzen Stein als Phallus in einer polirten Kapsel auf der Brust tragen[4]). Wenn es nun bei Troja hiess, Rhea habe einen Stein geboren, so fasste man den Zeus als Demiurg, als den Naturphallus auf. Daran knüpfte sich erst später die Fabel, dass man einen Stein statt des Zeus dem Vater zu verschlingen gegeben habe. Homer bekennt sich nicht zu ihr, da er[5]) die drei Götter Zeus, Poseidon und Hades nach ihrer Würde und Hoheit, den ersten zuerst und den Hades zum dritten, geboren werden lässt, wie auch Here sich rühmt[6]), die älteste zu seyn. — Zu Z. 15 vgl. Th. I Inh. S. XXIV Anm. 2. — Zu Note 3: Hesych. v. *βαίτυλος*. Priscian. V p. 647 Putsch.

S. 182 Z. 1 soll es heissen: Auch am Fusse der Akropolis zu Athen war dem Kronos und der Rhea ein Tempel und der Ge Olympia ein Heiligthum geweiht. — Zu Z. 10. Als Höchster hat Zeus seinen Wohnsitz vorzugsweise im Aether[7]).

Zu S. 183 Mitte. Der Adler sass auf dem Scepter des Zeus in Olympia[8]).

Zu S. 184 Z. 6. Die Erkenntniss Eines Gottes scheint ein Ausfluss ägyptischer Lehre zu seyn, von welcher Jamblich. (de myster. Aeg. VIII, 2) sagt: vor dem Wirklichen und den Grundstoffen ist

---

[1]) Festus in lapidem.

[2]) Th. I S. 96 Anm. 1. [3]) Varro ling. lat. V, 3.

[4]) Basler Missionsmagazin 1853 H. I S. 86.

[5]) Il. XIII, 355. XV, 166. 187.

[6]) Il. IV, 60. [7]) Hom. Il. II, 412. IV, 166.

[8]) Pausan. V, 11, 1.

Ein Gott, der Erste. — Zu Note 1. Vgl. Pollux I, 5. – Zu Note 2. Wenn Solon (Jamb. VIII, 28, 2) von *δαίμονες ὀλύμπιοι* redet, so sind sie ihm gleichbedeutend mit *θεοί*. Wie Platon (Lgg. IV p. 717 A) nach den Göttern die Dämonen (als die Schutzgeister) und nach diesen die Heroen im hesiodischen Sinne setzt, so Dionys. Hal. XI p. 696 C: *προγόνων δαίμονας, οἷς μετὰ θεοὺς δευτέρας τιμὰς καὶ χάριτας ἀποδίδομεν.* Nach Plut. (de Is. c. 25) schrieben Platon, Pythagoras, Xenokrates und Chrysippus, den alten Theologen folgend, den Dämonen eine grössere Kraft zu als den Menschen, aber das Göttliche sey in ihnen nicht rein und unvermischt. Derselbe de def. oracul. c. 10—14 sagt, der Raub, die Irren, die Flucht und Dienstbarkeit komme nicht sowohl den Göttern zu als den Dämonen.

Zu S. 187 Z. 13. Solon Eleg. IV, 17: »Der Verstand der Unsterblichen ist unerforschlich den Menschen«. — Zu Note 2. Schol. Apollon. IV, 1310 macht den Stesichorus zum Ersten, welcher die Athene mit Waffen aus Zeus Haupte hervorspringen liess.

S. 189 Note 2 berichtige: Pausan. IX, 35, 2.

S. 192 Note 3. Pausan. V, 15, 5. VIII, 37, 1. X, 24, 4. — Zu Note 4. Vgl. Th. I Inh. S. XXV Anm. Die Lehre von den bösen Geistern ist nicht sowohl griechischen, als ägyptisch-phönicischen Ursprungs. Dem Typhon schrieben die Aegypter Alles zu, was die Natur Schädliches und Verderbliches enthält: Plut. de Is. c. 45. Dieses haben die Griechen auf die verheerenden Vulcane eingeschränkt. Die Etrusker und die Römer kannten in den Laren gute, in den Larven oder Lemures böse Geister.

Zu S. 193 Z. 12 vgl. Th. I Inh. S. XXIV Anm. 3. Man kannte ursprünglich auch nur zwei Hesperiden, zwei Chariten und zwei Musen. — Zu Z. 13. Von den alten Chariten in Sparta und Athen s. Th. II S. 159. — Note 2 schreibe: Pausan. X, 24, 4. — Note 4: Pausan. VIII, 41, 5 f.

Zu S. 196 Z. 5 v. u. Zeus *κτήσιος*, den man als Reichthumgeber in den Schatzkammern aufstellte[1]). — Zu Note 1: Hom. Il. XIV, 326. — Zu Note 2 vorn: Hom. Od. XI, 216.

Zu S. 198 Note 1: Hom. Il. I, 397.

Zu S. 200 Z. 6. Obgleich Artemis bei Homer nicht in eingeschränktem Sinn Mondgöttin ist, so lässt er sie doch mit goldenen

[1]) Suid. v. *Ζεὺς κτήσιος.*

Zügeln fahren[1]), wie Selene bei dem Homeriden (h. XLII) mit glänzenden Pferden fährt. — Z. 9 lies *ἑκηβόλος*, und setze bei: *ἑκατηβελέτης, κλυτότοξος*. — Z. 13 nach hat setze: in der Iliade (*υ'*, 39) und. — Z. 15. Vor Pindar setze: Tyrtaeus II, 4 und.

S. 203 Z. 2 lies: in jeder Hand einen Blitz haltend. — Zu Z. 10 v. u. Den Uebergang zu der Vorstellung von der Eifersucht der Here machte wohl die von der Monogamie unter den Menschen entlehnte Darstellung Homers, welcher dem Vollgehalt der hesiodischen Dichtung von den übrigen Gattinnen des Zeus fremd, nur von einer einzigen rechtmässigen Gattin desselben redet, von Here, deren Ehebett er ohne Vorwissen der lieben Eltern bestieg[2]), also schon vor der Entthronung des Kronos. Wenn Homer sie die älteste Tochter des Kronos nennt, so mochte er hierin dem ägyptischen Vorbilde folgen, wornach auf dem Grabe der Isis geschrieben stand: sie sey des jüngsten Gottes Kronos *θυγάτηρ πρεσβυτάτη*, Gattin und Schwester des Königs Osiris[3]). Ja der Name Isis bedeutet die Alte[4]). — Z. 4 v. u. verbessere: In dem Heräon in Argolis. — Zu Z. 1 v. u. setze: An der Krone der Here waren die Chariten und die Horen abgebildet. — Zu Note 1: Soph. Philoct. 1324. — Note 5 streiche nach 4 die Ziffer 5.

Zu S. 204 Note 5: Olen bei Pausan. II, 13, 3.

Zu S. 205 Z. 3. Von Hebe und Ganymedes vgl. Th. II S. 138 f. — Zu Z. 3 v. u. Alkman, Sappho und Anaxandrides[5]) nannten die Götterspeise Nektar und den Göttertrank Ambrosia. — Z. 2 v. u. Pausan. X, 12, 10. — Z. 1 v. u. Die Erde bringt Früchte, darum nennt ihr sie Mutter.

Zu S. 208 Z. 6. Ein Ausspruch des Pythagoras lautet: „Den Göttern ist nichts ferne“ (*θεοῖς οὐδὲν μακρόν*)[6]).

Zu S. 209 Z. 8. Hermes entführte sogar die Rinder Apollons[7]). — Zu Z. 11. Man stellte sein Standbild an die Kreuzwege, schrieb

---

[1]) Il. *ζ'*, 205 *χρυσήνιος*.
[2]) Il. XIV, 296.
[3]) Diodor. I, 27.
[4]) Röth Noten S. 169.
[5]) Bei Athen. II, 8 p. 39 a.
[6]) Jambl. v. Pyth. 28.
[7]) Alcaeus Hymn. auf Hermes bei Pausan. VII, 20, 4.

darauf, wohin die Wege führen, und gab ihm wohl auch nach jeder Richtung hin einen Kopf[1]). Auf dem Keramikus in Athen hatte er sogar vier Köpfe mit einer Inschrift, die den Sinn davon deutet: *Ἑρμῆ τετρακέφαλε . . . πάνθ' ὁράας*[2]). — Z. §. 43 ist zu bemerken, dass der Heide nicht vernunft- und leblose Wesen für Götter hielt, sondern dass sein Glaube sie für vernünftige und persönliche Mächte hielt, welche auf und durch die Natur wirken und in ihr walten.

Zu S. 210 Z. 9 v. u. Mit der Okeanine *Πέρση* oder *Περσηΐς* erzeugte Helios den Aeetes und die Circe[3]), beide Sonnenverehrer und Zauberer im Osten und Westen. Perse ist so viel als maga, wie wir Th. I S. 55 den Perses, Vater der Hekate, als magus begriffen haben. Anderwärts heisst die Gattin des Helios *Ἰσημοίρα*[4]). Von seiner Geliebten Rhode s. Th. I Inh. S. XXVI Anm. 1. Von seinem Fahren in einem Bette oder Becher s. Th. II S. 143 f.

Zu S. 211 Mitte nach *γενέσιος* setze *γενέθλιος*. — Zu Z. 2 v. u. So stand er am Hafen von Anticyra in Phocis von Erz, den Dreizack in einer Hand, die andere in die Hüfte stemmend, mit einem Fusse auf einem Delphin stehend[5]). — Zu Note 1 vgl. Th. I Inh. S. XXVI Anm. 2. — Zu Note 9: Pausan. II, 32, 8.

Zu S. 213 Z. 12. Apollodor. III, 6, 8 und Pausan. VIII, 25, 7 sagen ausdrücklich, Poseidon habe mit Demeter als Erinnys den Arion erzeugt. — Zu Z. 16 vgl. Th. I Inh. S. XXVI Anm. 4. — Zu Z. 1 v. u. So hiess in Aegypten Amun-Re (wie auch Osiris) Oberherr in beiden Welten[6]); das eigentliche Vorbild des Zeus, Joh-Taate; war zugleich Todtenrichter und hiess als solcher Hapi oder Api[7]), Re-Atmu war Herr beider Welten, Re in Beziehung auf die Sonne des Tages und Atmu in Beziehung auf die untergegangene Sonne[8]);

---

[1]) Harpocrat. und Etymol. M. v. *τρικέφαλος ὁ Ἑρμῆς* und das. Philochorus.

[2]) Eustath. ad Il. *ω'*.

[3]) H. Od. X, 139. Hes. Th. 956.

[4]) Hesych. s. v.

[5]) Pausan. X, 36, 8.

[6]) Hieroglyphen bei Röth Gesch. d. Philos. I Noten S. 96. 206.

[7]) Röth S. 113 f.

[8]) Röth S. 104.

Phtha war gleichfalls Gott in beiden Sphären [1]); Osiris thront im Schattenreiche als Sarapis, d. i. vergeltender Richter [2]). Wie die Christen, so verehrten die Aegypter Einen Herrscher über Lebendige und Todte.

S. 214 Z. 4: statt in einer spätern Periode lies: Mitunter. — Zu Z. 9. Von den drei Bildern und den drei Augen des Zeus s. Th. II S. 203. — Zu Z. 1 v. u. Plutarch (de def. oracul. c. 48) setzt den Ausspruch der alten Theologen: „Zeus Anfang, Zeus Mitte, von Zeus ist Alles,« den neuern sogenannten Physikern entgegen, welche Alles auf natürliche Ursachen zurückführen.

Zu S. 215 Z. 11. Diomedes errichtete der Athene ὀξυδερκής einen Tempel auf der Akropolis von Argos [3]).

Zu S. 217 Note 1. Das ursprüngliche Verhältniss Apollons und der Artemis als allgemeiner Naturgötter (wie des phönicischen Baal und der Baaltis) zu Sonne und Mond ist Th. I S. 285 richtiger angegeben. Plutarch unterscheidet die wahre Ansicht von dem gemeinen Volksglauben, Apollon und die Sonne für einerlei zu halten, wenn er (de Pythiae oracul. c. 12) sagt: „die Sonne sey schuld, dass man insgemein den Apollon verkenne, weil sie durch die Wahrnehmung die Gedanken von dem Seyenden auf das Erscheinende ablenke.« Die Menge, sagt derselbe (de defectu oracul. c. 42) hält beide für eins; welche aber die schöne und weise Analogie kennen und ehren, wie (ὅπως) zwischen Leib und Seele, Gesicht und Geist, Licht und Wahrheit, die ahnen ein gleiches Verhältniss zwischen der Kraft der Sonne und der Natur Apollons, und erklären jene für eine immer werdende Ausgeburt von diesem immerdar seyenden [4]). — Note 6 verbessere: Pausan. VII, 20, 5. — Note 7: Paus. III, 16, 2.

Zu S. 218 Note 11. Nach Göttling (Abhandlungen aus dem class. Alterth. S. 196) soll durch die Spindel der Artemis des Weibes Sittsamkeit daheim bezeichnet seyn!

---

[1]) Röth S. 152. 206. [2]) Röth S. 210 ff.

[3]) Pausan. II, 24, 2.

[4]) Die Herausg. haben ὅπως fälschlich in ὅπερ verkehrt, und ein sinnstörendes Komma zwischen γινόμενον und ἀεί gesetzt. Wenn etwas zu ändern ist, so scheint mir eher folgende Schreibart dem Sinne Plutarchs zu entsprechen: ὄψις πρὸς φῶς, νοῦς δὲ πρὸς ἀλήθειαν, dass das Gesicht und das äussere Licht, der Geist und die objective Wahrheit einander entsprechen müssen.

Zu S. 219. Ueber den Apollon λύκειος werde ich mich §. 89 ausführlicher erklären. — Zu Note 2: Hesych. v. λυκάβας· ὁ ἐνιαυτός. — Zu Note 6 s. Th. I S. 167.

Zu S. 220 Note 3: Pausan. VIII, 35, 8 u. das. Pamphos. — Zu Note 4: Pausan. VI, 22, 9. Athen. VIII, 36 p. 346 b nennt die Artemis ἀλφειώσα. Vgl. Th. II. S. 202. — Note 7 berichtige Pausan. IX, 35, 2.

S. 221 Z. 9 v. u. l. Wintermonat. — Zu Z. 7 v. u. In der Iliade[1]) sendet Zeus die Sturmwinde; erst in der Odyssee hat er den Aeolus zum Aufseher derselben bestellt.

Zu S. 222 Z. 7. Wie der Wein und die reifende Frucht in jeder Jahreszeit dem Vater Zeus zugeschrieben[2]), und er in dieser bestimmten und anderer Beziehung τέλειος (active), der alles Vollendende genannt wurde[3]), so verdankte man solches auch seinen Kindern. — Zu Note 2 ὁμολῴοι s. Th. II S. 157. 203 f. Ister fragm. 10 Müll.

Zu S. 223 Z. 7. Das alte Bildniss der Aphrodite in Megara hatte den Beinamen der Thätigen (πρᾶξις)[4]). — Zu Z. 16. Man verehrte in Olympia eine Hera Ἀμμωνία, indem die Eleer von Alters her das Orakel des Ammon in Libyen befragten; diess der Grund, warum man Dione für Here auslegte. — Note 7 statt etruskischen lies: unteritalischen. — Zu Note 8: Chrysippus bei Lydus de mens. p. 212.

Zu S. 224 Z. 7. Röth (Noten S. 248) leitet Thammus aus dem Aegyptischen her: der Begrabene. Diese Erklärung möchte jedoch für den Amun unpassend sein. — Zu Z. 8 v. u. Dieser wurde Hermes νόμιος genannt[5]).

Zu S. 225 Z. 10. Pan ordnet die Chöre der Götter[6]). Vgl. Th. II S. 109. — Zu Z. 3 v. u. Arkadien, ja der ganze Peloponnes hiess ehemals Pania, s. Th. II S. 203. — Zu Note 1. D. Röth Gesch. d. Philos. I Noten S. 65 leitet Pan aus dem Koptischen ab: der Emanirte; allein da Pan nach Herod. II, 46 auf ägyptisch Mendes (Menth)

---

[1]) Il. μ', 252. ν', 795.

[2]) Aeschyl. Agam. 970. 1014.

[3]) Aeschyl. Agam. 973. Eumen. 28. Suppl. 535.

[4]) Pausan. I, 43, 6.

[5]) Aristoph. Thesm. 983.

[6]) Soph. Aiax 698. Vgl. Aesch. Pers. 448.

genannt wurde, so dürfen wir uns schon desswegen nicht nach einer ägyptischen Wurzel umsehen. — Zu Note 7: Simonides fragm. 134 nennt ihn *τραγόπους*. — Note 8 nach Theocr. setze I.

Zu S. 226 Note 2: Soph. Oed. T. 1100. — Note 4 streiche die Worte: Eurip. bis *Ἴακχος*.

S. 227 Z. 8 v. u. verbessere: Man bildete auch sonst den Hermes u. s. w. — Zu Z. 3 v. u. nach Welt setze: und in die Versammlung der Götter. — Note 3 soll heissen: Pausan. III, 11, 11.

Zu S. 230 Z. 3 vgl. Th. I Inh. S. XXVII Anm. 1. — Zu Z. 5. Der Philosoph Sokrates soll als Bildhauer im Eingang auf die Burg von Athen Statuen des Hermes *προπύλαιος* und der Chariten verfertigt haben[1]); gleichwie man sich sonst den Dionysos und die Chariten in Gemeinschaft dachte. — Zu Z. 8 v. u. lies: Dionysos selbst[2]) oder ein Sohn. — Zu Z. 7. Auch der Dämon Akratos (als der Trinker ungemischten Weines) gehört zu seinem Gefolge[3]).

Zu S. 231 Z. 7 v. u. Den Beinamen des Dionysos *φλεύς* leitet Movers (Phönicier I S. 229) wohl richtig von פְּלִי oder פֶּלֶא (wunderbar) ab, welches Jesaj. 9, 5 ein Name des Messias ist. Persephone als Libera hatte daher den Beinamen *φλοιά*[4]). — Zu Note 7: Herodian. *π. μον. λεξ.* p. 6 schreibt *φλεύς*.

Zu S. 232 Z. 13 v. u. Die Aufführung der dramatischen Stücke an den Dionysien nennt Aristophanes (Nub. 310) *Βρομία χάρις*. — Z. 6 v. u. lies Larysium. — Note 10 de Is. c. 37.

Zu S. 233 Z. 10. Die Belegstelle Plut. de Is. c. 15.

S. 235 Note 2. Streiche die Stelle des Athenäus und setze Note 5 Athen. XI, 51 p. 476 a. — Note 10 de Is. c. 29.

S. 236 Z. 9 schreibe *ἄνθιος*. — Z. 7 v. u. statt Tempel lies Altar.

S. 237 Z. 6 statt »er ist — und« schreibe: »Die Athener kannten einen Dionysos *μελπόμενος*, wie einen Apollon *μουσηγέτης*, er« u. s. w. — Zu Z. 9. Sonst werden die Nymphen seine Ammen genannt[5]). — Zu Note 1: Tertullian. de corona c. 12. Mehrere Mün-

---

[1]) Paus. I, 22, 8.

[2]) Suidas v. *Σειληνός· ὁ Διόνυσος.*

[3]) Pausan. I, 2, 5.

[4]) Hesych. s. v.

[5]) Phanodemus u. Theophrast bei Athen. XI, 13 p. 465.

zen bei Pighius. — Note 4: Pausan. 1, 2, 7. 31, 6. – Note 6. Plut. de Is. c. 35: *θύουσιν οἱ ὅσιοι θυσίαν ἀπόῤῥητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ θυιάδες ἐγείρωσι τὸν λικνίτην.* Vgl. Th. II S. 167.

Zu S. 238 Z. 6 nach und setze: nannten ihn als solchen Sohn des Zeus und der Persephone. — Note 3: Aesch. *ἐν Σκύφῳ* bei Etym. M. und Gudianum l. c. Aeschyl. Suppl. 147.

S. 239 Note 4 l. de Is. c. 35.

Zu S. 241 Z. 10. Hesych. v. *βάκχον· κλαυθμόν. Φοίνικες.* — Zu Z. 17 die Belegstelle: Nicander von Kolophon L. II seiner Glossen bei Athen. II, 80 p. 69 b.

Zu S. 242. Plut. de Is. c. 69 setzt den Athyr dem Pyanepsion (October) der Athener gleich. Wenn man nun gewöhnlich den 17. Athyr für den julian. 13. oder 14. November ausgibt, so scheint man der verschollenen Meinung, welche den Mämakterion dem Pyanepsion vorsetzt, zu huldigen. — Zu Z. 8. In einer Kiste wurde auch Semele und das Kind Dionysos bei Brasiä in Lakonien von den Wellen ans Land getrieben, jene daselbst begraben und dieser von Ino auferzogen [1]). Typhon, in Aegypten *Βάβυς* oder *Βέβων* oder Seth oder Smy genannt [2]), hatte hier den Esel, das Krokodil und das Flusspferd als heilige Thiere [3]) und wird von Herodot dem griechischen Ares gleichgesetzt [4]). Er wurde anderwärts in Schweinegestalt dargestellt; der Araber hat für Eber und Satan ein und dasselbe Wort [5]). Die Syrer nannten den Junius Schwein, wahrscheinlich hatten sie dieses Thier anstatt des Zeichens des Krebses; daher vermuthet schon Michaelis hieraus einen Zusammenhang mit der Fabel des Adonis, welcher durch ein Schwein getödtet worden sey [6]). Man hatte dabei den morgenländischen Himmelsstrich im Auge, da in Syrien von der Mitte des Juni bis zum 21. September der Samum weht und das Pflanzenreich durch die Gluthhitze erstirbt. — Zu Z. 11. Auch Plut. de Is. c. 44 vgl. Anubis mit Hekate.

---

[1]) Pausan. III, 24, 3 f.

[2]) Hellanicus Aegyptiaca bei Athen. XV, 25 p. 680 a. Plut. de Is. c. 49. 62.

[3]) Plut. de Is. c. 50.

[4]) Röth Gesch. d. Philosoph. I Noten S. 146.

[5]) Movers die Phönic. B. I S. 224.

[6]) Vgl. Movers S. 209. Röth a. a. O.

Zu S. 243 Z. 1 l.: Osiris wird wieder gefunden, Isis wohnet ihm (als dem schwach gewordenen Gotte) bei und gebiert um die Wintersonnenwende Harpokrates d. i. den jugendlichen Horus (Note 1). Horus in der Kraft und Harpokrates in der Jugend sind die beiden Söhne der grossen Naturgötter und stellen das Jahr nach seinen entgegengesetzten Seiten dar. Der letztere hat gewöhnlich zur Bezeichnung des Kindesalters den Finger im Munde, was man irrig für die Geberde der Verschwiegenheit angesehen hat. — Zu Z. 15. Die griechische Uebersetzung der Ilithyien ist *Γενετυλλίδες θεαί*, von welchen vgl. Th. II S. 111. Es gab auch in Oberägypten eine Ilithyienstadt, wo man nach Manetho Besessene (*τυφωνίους*) lebendig verbrannte und ihre Asche zerstreute[1]). — Note 1: de Is. c. 13 ff. 36. 39. 65. Röth Noten S. 186 ff.

Zu S. 244 Z. 3. Wenn Platon (Lgg. v p. 729. IX p. 879) im Allgemeinen der *θεοὶ γενέθλιοι* und Eurip. Ion. 635 und 1130 der *γενέται θεοί* gedenkt, so sind die genannten Gottheiten gemeint. — Z. 11 lies: Sie und ihr Zwillingsbruder stehen. — Z. 10: Apollon und Artemis (Orph. h. 35, 8) u. s. w. — Zu Note 9: H. Od. *τ'*, 86. *υ'*, 71.

Zu S. 247 Mitte vgl. Th. I Inh. S. XXVII Anm. 2 die Fabel von Narcissus. Lasaulx (die Linosklage, Würzburg 1842 S. 8) erinnert an die indische Vorschrift des Manus (IV, 38): sein Bild nicht im Wasserspiegel zu betrachten. Wenn er aber (S. 7) nach Eustathius diese Fabel mit der Linosklage zusammenstellt, so scheint sie

[1]) Plut. de Is. c. 73. Strabo XVII p. 561. D. Röth (Gesch. d. Philos. I S. 136 Noten S. 58 hält die ägyptische Ilithyia, welche in den Hieroglypheninschriften auch die Göttin von Syene heisst, für einerlei mit der Pacht oder Pascht, die z. B. in Buto zugleich mit Leto verehrt wurde. Allein da diese löwenköpfig, jene mit einem Geierkopf oder als ein Geier mit ausgespannten Flügeln (Euseb. Pr. Ev. III, 12 und Hieroglyphenbilder) dargestellt wurde, so glaube ich sie unterscheiden zu müssen. Dagegen da Bubastis so viel als Tempel oder Stadt der Pascht bedeutet, so halte ich die daher benannte Göttin Bubastis (Artemis) für einerlei mit der Pascht, wie sie in Hieroglypheninschriften genannt wird; obgleich Röth (Noten S. 53 f.) widerspricht und aus der Pascht eine Gottheit des unendlichen Weltraums macht.

mir eine ganz andere, eine erotische Bedeutung zu haben, und wir hören auch nicht, dass man über den Narcissus eine Klage anstellte. — Zu Note 2: Pausan. X, 4, 4.

Zu S. 248 Note 5. Die Münzen von Berytus zeigen bald den Kopf eines Kabir zwischen zwei Sternen, bald acht in einem Kreis sitzende Figuren und unterhalb ein Schiff: Eckhel doctr. num. vet. Vol. III p. 354. 359. — Note 7: Paus. II, 26, 7.

Zu S. 249 Z. 4. Phtha war nach ägyptischer Lehre der Erstgeborne aus dem Weltei und Demiurg aller Dinge[1]). Sein Name, aus dem Koptischen abgeleitet, bedeutet Bildner[2]), so viel als Amon in der semitischen Sprache. — Zu Note 3. Nach brieflicher Mittheilung des Lic. Ed. Riehm bedeuten eben so Hiob 1, 3 die 500 Joch Ochsen zugleich den Reichthum Hiobs an Ackerland (vgl. Hiob 1, 14).

S. 250 Z. 8 v. u. lies Rhetia; denn Cramers Ausgabe von Strabo X, 3 p. 724 D hat *Ῥητίας*, nicht *Ῥυτίας*. Röth Gesch. d. Philos. B. I Noten S. 12 leitet den Namen der Korybanten von קָרְבָּן (Opfer) und den der Daktylen von דָּקָא (zerschlagen) und חֵל (Hügel, Schutthaufen), d. i. Bergmann, ab. — Note 1: Hesych. v. *Διόσκουροι*. Der Letztere hat dabei die Glosse: *οἱ Ἑλένης ἀδελφοί*, und Kuster erklärt *Ζῆθος καὶ Ἀμφίων* richtig, dass sowohl Kastor und Polydeukes als Zethus und Amphion Dioskuren seyen. — Zu Note 2 setze man am Ende: und als Dämonen.

S. 252 Note 5 streiche die Stelle des Pausanias.

Zu S. 253 Z. 11 v. u. nach sie setze: für Erzväter (*οἱ πρῶτοι γεννώμενοι*)[3]) und. — Zu Note 4 nach Suidas setze: und Hesych.

S. 254 Note 2 streiche die Stellen des Pausanias.

Zu S. 255 Z. 6. Arkas lernte von Triptolemus den Getreidebau kennen und führte ihn in Arkadien ein[4]).

S. 256 Noten Z. 6 v. u. lies Tritop. — Zu Note 4: Etym. M. und Gudian.

Zu S. 257 Z. 2 v. u. Dionysos, an der Spitze der grossen Göt-

---

[1]) Euseb. Pr. Ev. III, 11. Jamblich. de myst. VIII, 3. Diodor. I, 12.

[2]) Röth Gesch. d. Philos. I Noten S. 78.

[3]) Philochor. bei Etymol. M. l. c. und Hesych. v. *Τριπατρεῖς*.

[4]) Pausan. VIII, 4, 1.

ter stehend, zeigt auch in dieser Beziehung seine Einerleiheit mit Adonis, welcher in Phönicien *θεὸς μέγας, μέγιστος θεός* genannt wurde [1]). Dionysos, als Kabir gefasst, zeigt seine Einerleiheit mit Osiris, dessen Namen man für *ὄμβριμος* auslegte [2]).

S. 258 Z. 1 v. o. Z. 3 v. u. lies Tritäa. — Zu Z. 2: Tempel, und ihre Bildnisse waren von Lehm gemacht. — Note 1: Paus. I, 31, 1.

S. 259 Z. 2 statt Korinth lies Lerna. — Zu Z. 5. Die Belegstelle Athen. X, 33 p. 428 F.

Zu S. 260 Z. 7 v. u. Die Stelle Strabo p. 724 C: *τὰ ὀνόματα (τῶν Καβείρων) ἐστὶ μυστικά.*

Zu S. 262 Z. 3 v. u. Auf dem Kasten des Kypselus war einer der Dioskuren unbärtig [3]). Durch die Verschiedenheit des Alters wollte man wahrscheinlich andeuten, dass sie in allen Geschlechtern fortleben. — Z. 2 v. u. verbessere: Im Peloponnes werden als Dioskoren aufgeführt: Alkon und Melampus, sodann Agamemnon und Menelaus, Söhne u. s. w. Ueber diese vgl. Th. II S. 189. — Zu Note 1: Alkman bei Paus. I, 41, 4.

S. 263 Z. 2 f. streiche: vielleicht — unterscheiden. — Z. 2 v. u. Pausan. III, 14, 7. — Z. 1 v. u. lies Hippokoon.

S. 265 Z. 8 v. u. Nach Akusilaus und Pherecydes gab es drei Kabiren und ebenso viele *Νύμφαι Καβειρίδες.*

S. 267 Z. 3 lies: an der Decke des Tempels der Hilaira und Phöbe in Sparta herabhängen; die folgenden Worte bis »Naturdienstes« sind zu streichen, dagegen die Anm. 1 Th. I Inh. S. XXVIII zu vgl. — Zu Z. 9 v. u. Gerade so waren sie nach Pausanias in dem Tempel von Sparta zu sehen, die eine geschmückt, die andere ungeschmückt.

Zu S. 268 oben vgl. Th. II S. 174. — Zu Z. 11 v. u. Sie erschienen den Seefahrern als leuchtende Sterne. Die Patäken leitet Röth S. 251 von פְּתוּחַ (Schnitzbild) ab. — Z. 1 v. u. s. S. 253. — Zu Note 3 vgl. Movers Phön. S. 654. — Zu Note 4: Hesych. v. *Παταϊκοί.*

Zu S. 269 Z. 1. Daher der Scherz des Comikers Alexis [4]), der einen Fresser mit dem Sturme vergleicht und sagt, sein Gastgeber flehe

---

[1]) Movers Phön. I S. 543.

[2]) Hermäus L. I von den Aegyptiern bei Plut. de Is. c. 37.

[3]) Horat. Od. I, 3, 2. Hesych. v. *Διόσκουροι.*

[4]) Bei Athen. X, 18 p. 421.

oft zu den samothracischen Gottheiten, dass sie ihn aufhören lassen wehen (*πνέοντα*, mit dem Doppelsinn von athmen). Die Beziehung der Dioskuren oder Tritopatres als Winde oder Wächter der Winde zur sichern Schiffahrt ist gewiss richtiger als die von Lobeck [1]) gegebene, dass die menschliche Seele durch die belebenden Winde in den Leib komme. – Zu Z. 3. Die Belegstellen 1 Samuel 4, 11. 14, 18.

Zu S. 279 Z. 9. Eduard Röth (Gesch. d. Philos. I Noten S. 117 ff.) klammert sich, von allem andern absehend, an eine Stelle des Photius [2]) an, und hält hiernach die Kabiren für die zwölf Titanen Hesiods. Gegen alle hellenische Tradition würden somit die Uraniden Söhne des Zeus oder des Hephästos, die doch umgekehrt von den Titanen abstammen. Zudem sagt Photius nicht einmal, sie seyen *οἱ Τιτᾶνες*, sondern er zählt sie nur, wie manche andere alte Götter, zu ihnen. — Zu Z. 13. »Das Geschick (*Μοῖρα*) bringt den Sterblichen Böses und Gutes, und unentfliehbar sind die Gaben der unsterblichen Götter; in allen Dingen drohet Gefahr und niemand weiss den Fortgang des begonnenen Werkes« [3]). — Zu Z. 3 v. u. Pindar (frgm. p. 119 Heyne) nennt wohl nach eigener Erfindung Tyche der Mören eine, die mehr vermöge als ihre Schwestern. Von der umfassenden Bedeutung, die sie in Smyrna und Achaja erhielt, s. Th. II S. 203.

S. 281 Mitte: Zeus *μοιραγέτης* und Apollon *μοιραγέτης*. — Z. 3 v. u. streiche die Worte: Namentlich bis Mören, nebst der Note 10. — Z. 1 v. u. In Sparta und anderwärts. – Zu Note 11: Callim. Dian. 204 und das. Spanh.

Zu S. 282 Z. 12. Aehnliche Beiwörter des Hermes: *νύχιος* [4]), *νυκτὸς ὀπωπητήρ* [5]), *ἐνόδιος* [6]), *αἰμυλομήτης*, *ποικιλομήτης*, *πολύτροπος*,

---

[1]) Lobeck de Tritopatribus 1821 P. II p. 7.

[2]) V. *Κάβειροι· δαίμονες . . . εἰσὶ δὲ ἤτοι Ἥφαιστοι* (so ist zu lesen, nicht mit Lobeck: *οὗτοι Ἡφαίστου*) *ἢ Τιτᾶνες*.

[3]) Solon Eleg. IV, 11, 63.

[4]) Aeschyl. Choëph. 727.

[5]) Hom. h. in Merc. 15.

[6]) Hesych. s. v.

ἠπεροπευτής, κλεψίφρων[1]), ἀγοραῖος. – Z. 7 v. u. als ἀκάκητα oder ἀκακήσιος wurde er in Arkadien verehrt. – Zu Note 4: Hesych. und Etymol. M. v. Ἑρμῆς στρ. — Note 7 soll heissen: Aristoph. Plut. 1160. – Zu Note 10: Suidas s. v. — Zu Note 11: Soph. Phil. 133. — Zu Note 12: Pind. Pyth. II, 18. ἀγώνιος Isthm. I, 85. vgl. Ol. VI, 134. — Note 14: Paus. VIII, 3, 2. 30, 16. 36, 10.

Zu S. 283 Z. 5. Auch die vor den Häusern stehenden Altäre nannte man ἀγυιεῖς[2]). – Z. 12 lies: in Megara (Pausan. I, 44, 2). – Zu Note 1: Etymol. M. – Zu Note 3: Alberti zu Hesych. – Zu Note 5: Harpocrat. v, ἀγυιᾶς. Suid. v. ἀγυιαί.

Zu S. 284 Z. 10. In Theben trug Tyche den jungen Plutos. – Z. 11: Er, Demeter ἀνησιδώρα, Athene Τιθρωνή, Kore πρωτογόνη und die ehrwürdigen Göttinnen u. s. w. — Zu Note 4: Bei Anführung desselben Bildes Pausan. I, 8, 2 haben die Hdschr. und die neuern Ausg. Πλούτωνα statt Πλοῦτον. Die Gleichsetzung beider Namen, um den aus der Erde hervorkommenden Reichthum zu bezeichnen, scheint in dem ägyptischen Schai ein Vorbild zu haben, welcher Vermehrer bedeutet und zugleich in dem Todtenbuche von Turin vor dem Throne des Osiris steht[3]). Neben ihm befindet sich die Göttin Rannu, welche der griechischen Persephone entsprechen dürfte; sie und Pluton stehen dem Wachsthum der Früchte vor und bescheren den Reichthum.

Zu S. 286 Z. 2 vgl. Pausan. I, 34, 4. — Zu Z. 10. Es gab solche Psychagogen in Phigalea in Arkadien, zu denen Pausanias nach einem Morde seine Zuflucht nahm[5]).

Zu S. 287 Note 7: Pausan. II, 27, 4. — Zu Note 8: Paus. II, 26, 3 f.

Zu S. 288 Z. 9 v. u. Die Gleichsetzung der Koronis und Arsinoe ist eine unberechtigte, weil nach diesen verschiedenen Müttern die Epidaurier mit den Messeniern stritten, welchem Staate Asklepios angehören solle[5]). Podalirius und Machaon sollten von dem messenischen Asklepios, welcher Arsinoe zur Mutter hatte, abstammen.

---

[1]) H. h. in Merc. 13. 185. 282. 413.

[2]) Kratinus und Menander bei Harpocr. l. c.

[3]) Röth Gesch. d. Philos. I Noten S. 173.

[4]) Pausan. III, 17, 9. [5]) Th. II S. 186.

— Zu Note 1: Pausan. II, 26, 6. — Note 3 streiche die Stellen des Pausan.

Zu S. 289 Z. 6 v. u. Auf dem Kasten des Kypselus ist Apollon Vorsänger der Musen[1]); er war auch ein Tänzer[2]). — Zu Note 2: Pausan. II, 29, 1.

Zu S. 290 Z. 6. Cornutus (p. 46 Osann.) hatte wahrscheinlich die alten Musen der Römer im Auge: Porrima, die das Vergangene (quod porro fuerat), und Postverta, die das Zukünftige offenbarte[3]).

Zu S. 291 Z. 8. Ueber die Muse Achelois s. Th. I Inh. S. XXIX Anmerk. 1. — Z. 9: vielleicht: *Τιλφῶσσα*, Quelle in Böotien, an welcher ein Tempel des Apollon *Τιλφωσσίου* war[4]). Von dem Altar der Ilissiadischen Musen in Athen s. Th. II S. 112.

Zu S. 292 Z. 10: Ebenso Solon fragm. 11, 1.

S. 295 Z. 1 verbessere: hat die blonde Harmonia die neun Musen erzeugt. — Z. 10 v. u. Als *μαχανῖτις* hatte sie bei M. — Note 4: Paus. VIII, 13, 1.

Zu S. 296 Mitte vgl. Th. II S. 110.

Zu S. 298 Z. 9 v. u. Von Apollon *ἀγρεύς* s. Th. II S. 200, von Pan *ἀγρεύς* Apollodor und Hesych. s. v.

Zu S. 300 Z. 9 v. u. Sowohl Zeus als Ares hatte den Beinamen *στράτιος*[5]). — Z. 7 v. u. lies: eine Binde und einen Kranz auf dem Haupte hat. — Zu Note 4 vgl. Th. I Inh. S. XXIX Anm. 2, wo Z. 3 statt jene zu lesen: die letzte, und am Ende beizusetzen ist: Athen. XI, 70. Die säugende Ziege scheint wegen der Namensähnlichkeit in eine ganz zufällige Verbindung mit dem Aegisschild gekommen zu seyn. Der Fabel, dass eine Ziege den Zeus säugte, mag auch der Gebrauch, ihm Ziegen und keine Schafe zu opfern (Aristot. Eth. V, 7), zu Grunde liegen. Amalthea wurde als ein altes Sinnbild des Ueberflusses eingeflochten; wie schon Phocylides Ol. 59 (fragm. 2) singt: „der Acker ist, wie man sagt, der Amalthea Horn.“ Nach der Theogonie des Musäus (bei Eratosth. catast. c. 13) wurde das Zeuskind

---

[1]) Pausan. V, 18, 4. [2]) Th. II S. 72 f.

[3]) Ovid. Fasti I, 633. Serv. Aen. VIII, 336. Macrob. I, 7.

[4]) Strabo IX. Stephan. B. (v. *Τέλφουσσα*) accentuirt *Τίλφωσσα*, und Pausan. IX, 33, 1 nennt die Quelle *Τιλφοῦσα*.

[5]) Hesych. und Phot. Lex. s. v.

der Themis und von dieser der Nymphe Amalthea übergeben, welche es durch eine Ziege säugen liess; später habe sich Zeus im Titanenkampf des Fells dieser Ziege bedient. — Note 5: Paus. V, 11, 1 f. — Note 6: Pausan. II, 30, 2. III, 15, 7. V, 17, 3. 26, 6.

Zu S. 301 Z. 10. Die Athene Nike betreffend, vgl. Th. II S. 200. — Z. 2 v. u. lies: erbauten ihr mit dem Beinamen Koryphasia einen Tempel auf dem. — Note 3 lies Paus. I, 42, 4. — Zu Note 7: Hes. Th. 318. — Note 10 lies v. *ἱππία Ἀθηνᾶ*.

Zu S. 302 Z. 3 vgl. Athena *Κορησία* in Kreta Th. II S. 204. — Zu Z. 13. In dem Tempel des Ares in Athen stand die Bildsäule der Enyo, von den Söhnen des Praxiteles verfertigt[1]). — Zu Z. 7 v. u. Auf dem Kasten des Kypselus war Phobos an dem Schilde Agamemnons mit einem Löwenkopfe abgebildet[2]). Eris ist nach Homer (Il. IV, 440) des Ares Schwester und Gefährtin; woraus man nicht (mit Schömann) folgern darf, dass sie, die nur eine Personification ist, darum von Homer für des Zeus Tochter gehalten werde. — Zu Note 5. Hesych. v. *Ἐνυάλιος* macht ihn zum Sohne des Ares.

Zu S. 303 Mitte. Hestia steht in kretischen Staatsverträgen[3]) unter den Gottheiten, bei welchen man schwur, obenan.

Zu S. 304 Z. 8. „Die Richter bewahren als Zeus Stellvertreter das Recht[4])."

Zu S. 305 Z. 3. Apollon ist der Führer von Colonien, *ἀρχηγέτης*[5]). — Zu Z. 6. Artemis ist die Erhalterin (*σώτειρα*)[6]), welchen Beinamen auch Athene führte[7]). — Z. 4 v. u. lies Dysnomia. — Note 2 Z. 3 streiche die Worte: und Hesych. v. *νόμος*, und bemerke dagegen, dass zufolge dieser Stelle Homer zwar das Wort *νόμος* nicht gebrauche, allein Od. *ρ'*, 487 *εὐνομίη* für Gesetzmässigkeit stehe.

Zu S. 306 Z. 9 v. u. Daher lässt Zeus durch Themis auch die Götterversammlung berufen. — Z. 4. v. u. statt Peloponn. lies grie-

---

[1]) Paus. I, 8, 4. [2]) Paus. V, 19, 4.

[3]) Corp. Inscr. Gr. n. 2554, v. 175. n. 2555, v. 11.

[4]) H. Il. *α'*, 238.

[5]) Pind. Pyth. V, 80. Thucyd. VI, 3.

[6]) Pausan. III, 22, 12.

[7]) Schol. Aristoph. Ran. 381. Hesych. v. *σώτειρα*.

chischen Staaten, welche sich an der Schlacht von Platäa betheiligt hatten ... setzten ihre Namen.

S. 307 Z. 2 lies חֵבֶל. — Z. 11 statt seinem Vater lies: dem panhellenischen Zeus. — Z. 14 statt Phthia lies Thessalien. — Zu Z. 15 vgl. Paus. III, 20, 6. — Zu Note 5. Aristoteles Mir. Ausc. 116 erwähnt Athene *Ἑλληνία*. Die handschriftliche Lesart bei Plutarch ist: *Διὸς Συλλανίου καὶ Ἀθηνᾶς Συλλανίας ἱερόν*. D. Göttling (Abh. aus dem class. Alt. S. 329) kann sich mit der Verbesserung der Herausgeber *Διὸς Ἑλλανίου καὶ Ἀ. Ἑλλανίας* darum nicht befreunden, weil er in der vorgefassten Meinung, die lykurgischen Rhetren seyen in Hexametern geschrieben gewesen, jene Wörter für das Versmass nicht passend findet. Um die vier Rhetren metrisch darzustellen, ändert er unter anderm *Σκυλλαίου Διός*, weil Steph. B. v. *Σκυλλήττιον* einen Zeus *Σκύλλιος* in Kreta kennt, und lässt das Beiwort nach Athena ganz weg. Da aber die ursprüngliche metrische Fassung ganz zweifelhaft ist, sind wir desswegen zu Correcturen nicht berechtigt; ich schlage vielmehr die leichte Aenderung *Σελλανίου* und *Σελλανίας* vor, wodurch der pythische Gott die enge Verwandtschaft der dodonäischen Selli und der Hellenen andeuten und seinem Ausspruch einen orakelmässigen Anstrich geben, die Textverderbniss aber sich zugleich erklären würde. Athena Hellania oder Sellania hiesse sie im Unterschiede von Athene Ilias, die einen andern Charakter hatte (S. 69 f.). Dass aber das Orakel nach Plutarch in der ersten Rhetra dem Lykurg gleichzeitig mit der Anordnung der Grundzüge der spartanischen Verfassung befahl, vor allen Dingen dem Zeus und der Athene ein Heiligthum zu bauen, hat eine bedeutsame Beziehung auf das Wesen dieser Verfassung (Eunomia) selbst, worin die königliche Autorität (Zeus) und die Initiative des Senats mit der Prärogative der Volksversammlung weise (Athene) gemischt war.

Zu S. 308 Z. 7 vgl. Steph. B. v. *Ὄγκαῖαι* und Schol. Pind. Ol. II, 44. Röth (Gesch. d. Philos. I Noten S. 80) vgl. treffend die Anuke der Aegyptier, welche schon um 1680 v. Chr. zu Elephantine verehrt wurde und als ein Beiname sowohl der Neith als der Nephthys auf Hieroglypheninschriften vorkommt. Eben darum kann ich es nicht billigen, dass dieser Gelehrte die Anuke für eine besondere Göttin und zwar für die Erde hält. Wenn ein Thor in dem böotischen Theben bald das neithische bald das onkäische hiess, so erhellet, dass man vorzugsweise Athene Onka oder Anuke nannte.

Röth (S. 171) möchte aus der Nephthys Anukis eine Hestia machen, weil die Hieroglyphen die Nephthys als »Herrin der Wohnung« bezeichnen; aber ohne Zweifel ist unter dieser Wohnung die der Verstorbenen zu verstehen, wie sie auch in der von ihm angeführten Inschrift Herrin des Todtenreiches genannt wird, und der Beiname Anuk (wahrscheinlich aus dem Phönicischen entlehnt) bedeutet wohl: die Ehrwürdige. Die gegebene Deutung erfüllt die ganze Idee der Nephthys. Denn nach Plut. (de Is. c. 12) war sie *Τελευτή* und Aphrodite und nach Einigen auch Nike. Röth meint zwar, der Grund, warum sie Nike sey, lasse sich nicht errathen. Allein die Nike der Hellenen war die Tochter der Styx und des Pallas. Nephthys vertritt offenbar die Stelle der Styx, und Osiris, mit welchem Nephthys gleichfalls vermählt war[1]), die Stelle des Pallas. Die Leichengöttin, die in ihrer Ehe mit Typhon (Ares) die winterliche Seite der Natur darstellt, wird in der Kraft des Osiris siegende Aphrodite, Nike. — Zu Z. 7 v. u. zu Trözen, Megalopolis, Erythrä, Priene und Lindos auf Rhodos *πολιάς*, in Chios und zu Sparta u. s. w. — Zu Z. 4 v. u. *ὀξυδερκὴς*, *ὀφθαλμῖτις* und *ἐπίσκοπος*[2]). Ueber die Pallas von Ilium s. Th. I Inh. S. XXX Anm. 1. — Zu Note 2: Il. VI, 305. — Zu Note 4. Vgl. Hesych. v. *Ὄγγα* und *Ὄγκας Ἀθηνᾶς*. — Zu Note 6. Paus. redet von Athene Koria in Klitorii. — Note 7. Paus. II, 30, 6. III, 17, 2. VII, 5, 4. VIII, 31, 9. Herod. I, 160. Boeckh C. Inscr. n. 2904. — Zu Note 9: Hesych. v. *ἀκρία*.

S. 309 statt „von Korinth — Larissa« verbessere: von Argos. — Zu Z. 8. Als der auf den Höhen (Hymettus, Parnethus) seine Altäre hatte, hiess Zeus *ἐπάκριος*[3]). In Argos, wo ein Berg Namens *Ἄκροι* war[4]), hatten Here, Athene, Artemis und Aphrodite den Beinamen *ἀκρία*[5]). — Note 1: Paus. II, 24, 1. — Zu Note 4. Lobeck (de Tritopatribus dissert. I. 1821 p. 6 sq.) weist schon die Meinung Porsons und Heindorfs zurück, als hätten erst die Tragiker den Zeus *πατρῷος* in Athen eingeführt. — Note 6: Pausan. I, 24, 4.

Zu S. 310 Z. 1. Als Denkmal der göttlichen Begattung stand unten an der Burg bei einer Quelle in einer Grotte ein Apollotempel[6]).

---

[1]) Plut. de Is. c. 38.
[2]) Solon fragm. II, 2, 3.
[3]) Etym. M. und Hesych. s. v.
[4]) Hesych. v. *ἀκρουχεῖ*.
[5]) Hesych. v. *ἀκρία*.
[6]) Pausan. I, 28, 4.

S. 311 Z. 7 v. u. lies: der Senat befrug die Archonten. — Zu Z. 1 v. u. Gerade als man das Delphinium baute, kam Theseus zuerst in die Stadt [1]). — Note 4: Harpocr., Etym. M. und Hesych. v. *ἑρκεῖος Ζεύς*.

S. 312 Note 1. Pollux VIII, 10, 119. Das .... wurde bei Apollon *πατρῷος*, Demeter und dem König Zeus im Gerichtshofe Ardettus beeidigt: Pollux VIII, 122. Suidas v. *Ἀρδήττης* und das. Bernhardy. Später ist diese Sitte in Abgang gekommen: Theophrast. v. d. Gesetzen bei Harpocr. v. *Ἀρδηττος*. — Zu Note 2: Pausan. I, 32, 1.

S. 313 Note Z. 1 lies *δινδυμαίῳ*. — Note Z. 4 lies dissert. XIII.

Zu S. 314 Note 6 Z. 3 v. u. Stephan. B. v. *Δελφοί*.

S. 316 Z. 4 streiche den Satz: die Abw. — vergleichen, nebst der Note 2. — Z. 1 v. u. streiche den Satz: Einen — hätten, nebst der Note 1 S. 317.

Zu S. 318 Z. 2 v. u. vgl. Th. II S. 119 von der Verehrung der Artemis von Seite der Ioner in Aegialus.

S. 319 Z. 5–8 streiche: und wo — ablegten, nebst der Note 4, und schreibe statt dessen: Auch in Sparta war ein Tempel der Ilithyia, des Apollon Karneios und der Artemis Hegemone [2]). — Zu Z. 9: und ihr Bild von den Amazonen herrühren [3]). — Zu Z. 3. v. u.: in allen Städten von Messenien [4]). — Note 3: Paus. VIII, 36, 10.

Zu S. 321 Z. 7 v. u. Wir kennen sogar den wirklichen Namen der Gattin des Epimetheus, Myrmex, deren Sohn Ephyros war, Stammvater von Ephyra (Korinth) [5]). — Zu Z. 4 v. u. Ich lege auf die angeführten indischen Sagen, woran sich Manche gestossen haben, weniger Gewicht als auf ihr Zusammentreffen mit den Angaben von Strabo, was man nicht beachtet hat, worauf ich §. 104 zurückkommen werde.

Zu S. 323 Z. 11. Nach Etym. M. (p. 470, 55) liess Zeus nach der grossen Wasserfluth durch Prometheus und Athene Menschen (*εἴδωλα*) aus Thon bilden und sie durch die Winde beleben.

Zu S. 325 Note 4. Ueber die muthmassliche Entstehung der Fabel von dem Feuerraub s. Th. II S. 180.

---

[1]) Paus. I, 19, 1.
[2]) Paus. III, 14, 6.
[3]) Paus. IV, 31, 8.
[4]) Paus. IV, 31, 8.
[5]) Stephan. B. v. *Κόρινθος*.

Zu S. 332 Z. 10. Die Einflechtung der Io in das Stück des Aeschylus wird durch den Umstand noch erklärlicher, weil Viele die Isis (Io) für des Prometheus Tochter ausgaben [1]). – Zu Z. 5 v. u. Apis hat seinen Namen von dem Todtenrichter (Api) Joh-Thot, der mit dem Monde durch den Himmel fahrend der Gott der Zeiten war [2]). Als später Osiris dessen Amt übernahm, so sah man den Apis für dessen lebendiges Abbild an. Doch genauer gesprochen, hiess der dem Osiris geweihte schwarze Stier Ὄνουφις von Onuphri (der Gütige), einem Beiworte des Osiris [3]). – Z. 4 f. v. u. lies: nannten den Mond Io. – Zu Note 4 vgl. Plut. de Is. c. 43, wo es heisst, ein zeugendes Licht fahre vom Monde in eine brünstige Kuh. – Note 5: Suidas v. Ἰώ.

S. 333 Note 1: Paus. III, 18, 7 (13). – Zu Note 3: Hippys v. Rhegium bei Stephan. B. v. Ἀρκάς und das. Ausl. – Zu Note 4. Dass Hermes sich der Io angenommen hat, stimmt mit der Fabel überein, die ihn zum Vater der Isis macht [4]).

S. 336 Note 4 lies: Paus. V, 11, 2 (6) und Strabo XV p. 1009 A.

Zu S. 338 Z. 10 v. u. Theognis (Eleg. 291): „Die Gewissenhaftigkeit (αἰδώς) hat ein Ende, die Schamlosigkeit und der Uebermuth haben die Oberhand über das Recht und gehen auf der ganzen Erde im Schwang.« Derselbe v. 615: »Auf gar keinen guten und tugendhaften Mann scheint die Sonne unter dem jetzigen Geschlechte.« Vgl. Theognis v. 1135 ff. – Zu Note 4. Vgl. Simonides (660 v. Ch.) Jamb. 3.

Zu S. 339 Z. 3 v. u. Solon (Eleg. IV, 13): „Kein Sterblicher ist glückselig, sondern mühselig sind Alle, welche die Sonne bescheinet.«

Zu S. 341 Z. 5 v. u. vgl. Nymphis bei Athen. XIV, 11 p. 620 a. Klearch bei Hesych. v. Μανέρως. Pollux IV, 54 nennt den Maneros einen Jünger der Musen. Nach Röth (Noten S. 248) heisst menrit im Koptischen der Geliebte. — Zu Z. 1 v. u. So allgemein fasst Photius (p. 133, 40 Bekker) dieses Lied, wenn er sagt: παντὸς πάθους παρενθήκη Λίνος ᾄδεται. Vgl. die Todtenklage der Juden über

---

[1]) Plut. de Is. c. 3. 37, wo Antiklides angeführt wird.

[2]) Röth Gesch. d. Philos. I Noten S. 113. Die Aegyptier fabelten, Hermes wandle mit dem Monde umher: Plut. de Is. c. 41.

[3]) Röth S. 154.

[4]) Plut. c. 3.

ihren König Josia Th. II S. 187. Wenn Movers (Phönicier B. I S. 249 f.) noch andere Stellen des A. T. anführt, wornach man wie um einen Erstgebornen klagt, so scheint mir das, was nur vergleichungsweise gesagt ist, keinen Bezug auf die Linosklage zu haben. – Zu Note 2 setze die allerdings verschieden erklärte Stelle H. Il. XVIII, 570, worüber Ambrosch (de Lino dissertatio 1829 p. 18 sqq.) die abweichenden Meinungen mittheilt.

S. 342 Z. 7 streiche die angeführte Stelle des Pausanias; die Belegstellen stehen Th. II S. 187. — Z. 11 ff. berichtige also: In Theben ... soll Linus begraben liegen; man wusste aber hier von einem ältern, der ein Sohn des Amphimarus, Enkel des Poseidon war, und von einem spätern Linus, Sohn des Ismenius, welcher der Lehrer des jüngern Herakles war und von ihm getödtet wurde (Note 3). Auch Apollodor lässt ihn durch Herakles mit der Cither umgebracht werden. Hesiod nennt ihn ... Andere geben ihm u. s. w. Die Stellen der Alten hat Ambrosch gelehrt zusammengestellt, kommt aber am Ende (p. 21) nach C. O. Müller zu dem falschen Ergebniss, Linos sey eine den Musen verwandte Gottheit gewesen. Besser spricht sich Lasaulx in einem kleinen Programm über die Linosklage (Würzburg 1842) aus; doch ist sein Schlusssatz (S. 9): „dass unter dem thrakischen Linos und den ihm verwandten Gestalten anderer Völker in letzter Instanz nichts anderes zu verstehen sey, als der Fall der Menschheit selbst in ihrem Urvater,« zu christlich gefasst und ausgedrückt, da der verborgene Zusammenhang der Sünde und der Hinfälligkeit des menschlichen Lebens (wie z. B. Psalm 90) von den Heiden nicht hervorgehoben wird und ihnen unbekannt war. Die Linos- und ähnliche Klagen beschränkten sich ohne Zweifel auf das Letztere. — Zu Note 1 Z. 2: Maneros, der ältere Sohn des Königs Malkander, welchen Isis im Feuer unsterblich machen wollte, sey im Schrecken vor ihrem grimmigen Anblick gestorben: Plut. de Is. c. 17. – Zu Note 1 am Ende: Paus. IX, 29, 7. – Note 3: Paus. IX, 29, 3 (8). Suidas v. *Λίνος*. Am Ende setze hinzu: Auch in Argos zeigte man sein Grab: Pausan. II, 19, 8. – Zu Note 5: Paus. II, 19, 8.

S. 343 Z. 2 statt Ostern lies Osten. – Zu Z. 11. Dass man in Keos den Hundsstern beobachtete und die Bitte um Regen damit in Verbindung setzte, hatte wohl seinen Grund in einem ägyptischen Gebrauch, wornach Aehnliches in Beziehung auf die Nilüberschwem-

mung geschah. Sirius war nämlich als ὑδραγωγός das Gestirn der Isis, bei seinem Aufgang, wann die Sonne in den Löwen trat, erfolgte die Ueberschwemmung [1]). — Zu Z. 3 v. u. nach Autonoë setze: Tochter des Kadmus. — Zu Note 4: Schol. H. Il. XXI, 447. Apollon. Argon. IV, 1218.

S. 344 Z. 10 lies: Artemis Iphigenia (in Hermione, Note 2), eine Athene Aglauros [2]). — Zu Note 1: Paus. X, 17, 4 widerspricht, dass Dädalus, ein Zeitgenosse des Oedipus, an der Colonie des Aristäus in Sardinien habe Theil nehmen können. — Zu Note 2: Paus. II, 35, 1.

Zu S. 345 Z. 4. Von einem ähnlichen Μαριανδυνὸς θρῆνος vgl. Aeschyl. Pers. 941. Hesych. s. v. u. Ausl. — Zu Z. 5 f. statt »den ... beweinte« setze: und suchte ihn in den Bergen und Wäldern [3]). — Z. 8 lies des gleichnamigen Klagliedes. — Z. 13 lies zu Erythrä in Böotien. — Note 1: Athen. X, 8 p. 415 b. XIV, 10 p. 619 a. Hesych. und Suidas v. Λιτυέρσας. Pollux IV, 54. Schol. Theocr. Id. X, 41.

Zu S. 346 Z. 3 vgl. Th. II S. 13 über die Litä. — Von der Ankunft des Herakles von Kreta her in Elis s. die Nachweisungen Th. II S. 223.

S. 349 Z. 7 v. u. statt verlangt lies erlangt.

S. 350 Note 7. Pisander gab der Hyder viele Köpfe: Paus. II, 37, 4.

Zu S. 353 Note 5. Von dem römischen Jahr von zehn Monaten s. Th. II S. 28.

Zu S. 354 Z. 9 v. u. Manche nannten alle Wettkämpfe bedeutungsvoll (σεμνότερον) herakleische Kämpfe [4]).

S. 355 Z. 6 statt Fett lies Semmel. Hesych. v. στέαρ erklärt wohl λίπος, aber v. στέατα Mehl. — Zu Z. 7. Man bediente sich beim Ringen in den Sthenia der Flöte; man soll sie schon unter Danaus eingeführt und hernach dem Zeus Sthenios gegeben haben [5]). — Z. 12 lies alle vier Jahre (διὰ ἔτους πέμπτου). — Note 2 lies Ol. VII, 147. — Note 3 lies Pyth. IX, 177. — Note 8: Paus. VIII, 47, 4. Sch. Pind. Ol. VII, 153.

---

[1]) Plut. de Is. c. 38. [2]) Harpocrat. v. Ἄγλαυρος.

[3]) Strabo XII p. 845 sq. Suidas v. Ὕλαν χρανγάζειν u. das. d. Ausl.

[4]) Pollux III, 155. [5]) Plut. de musica p. 1140 C.

Zu S. 357 Z. 8. Auch in Tyrus sollte Melkarth verbrannt seyn, wo man sein Grabmal zeigte[1]). – Zu Z. 13. Auf Münzen von Tarsus wird der Scheiterhaufen, darüber ein Adler und Herakles auf einem gehörnten Löwen stehend vorgestellt. Ein ähnliches Gepräge hat eine lydische Münze[2]). – Note 1: Pausan. VIII, 48, 2. V, 7, 4 (8). – Zu Note 6 vgl. Movers Phönic. B. I S. 232.

Zu S. 358 Z. 11 v. u. In Trözen soll er den Cerberus heraufgeholt haben[3]), oder am Vorgebirge Tänarum[4]). — Note 4: Il. θ', 367 f.

S. 359 Z. 8 ff. verbessere: in den Merkwürdigkeiten von Samos, Prometheus habe auf das Geheiss des Zeus nach seiner Befreiung als freiwillige Büssung einen Kranz ... und diese Gewohnheit sey auch auf die Menschen übergegangen. – Z. 18 lies die Karer, die alten Eingebornen von Samos, und auch die nachmaligen Bewohner dieser Insel.

Zu S. 360 Z. 14. Here reizte die Titanen zur Ermordung des Gottes[5]). — Zu Note 1: Onomacritus bei Pausan. VIII, 37, 5.

S. 362 Z. 3 v. u. lies: den Hades und Dionysos für einerlei hielt. — Zu Note 2. Derselbe Aeschylus (7 v. Theb. v. 148) nennt übrigens, der griechischen Fabellehre folgend, Artemis λητογένεια.

Zu S. 363 Z. 2. Osiris war zugleich Beherrscher des ägyptischen Todtenreiches und hiess als solcher Sarapis[6]); so wie seine Gattin Isis der Persephone gleich gesetzt wurde[7]).

Zu S. 365. Das Verlorengehen des Schulterblattes des Pelops und das Essen der Thetis von ihm wird Th. II S. 224 von Thatsachen abgeleitet. — Zu Z. 5 ff. v. u. vgl. Th. II S. 219 f., wo dieses als ein Sühn- und Jugendfest dargestellt wird.

Zu S. 366 Z. 8 v. u. lies: in der hintern Stoa ... gemalt (Pausan. 1, 3, 3).

Zu S. 367 Z. 3. Ennius Annal. I, v. 162. Ebenso Schol. Apollon. Arg. II, 531.

---

[1]) Clemens Recognit. X, 24. [2]) Movers Phönic. B. I S. 466.
[3]) Pausan. II, 31, 2. [4]) Paus. III, 25, 5.
[5]) Firmicus de errore profan. religion. VI.
[6]) Plut. de Is. c. 28. [7]) Plut. c. 56.

Zum zweiten Theile.

Zu S. 2 Z. 2 v. u. Nach Pausan. VIII, 2, 1 (3) brachte Cekrops nichts Lebendiges, sondern nur Opferkuchen dar. Der älteste Cultus in Griechenland war wohl wie bei den Persern, von denen Herodot (I, 131) sagt, dass sie Bilder, Tempel und Altäre nicht im Gebrauche hatten.

Zu S. 3 Z. 7. Stiere dem Dionysos [1]). — Zu Z. 9. Widder dem Zeus von Ithome in Messenien [2]). — Zu Z. 5 v. u. Pferde dem Helios auf dem Taygetus, wie bei den Persern [3]).

S. 4 Z. 2 statt Böcke lies junge Ziegen. — Z. 3 lies ein weisses männliches Schaf der Sonne und ein schwarzes weibliches der Erde. — Zu Note 1: Athen. VII, 126 p. 325. — Zu Note 7: Etym. M. v. *ἑκατόμβη*. — Zu Note 9. Es war ein Symbolum des Pythagoras: *τοῖς μὲν οὐρανίοις περισσὰ θύειν, ἄρτια δὲ τοῖς χθονίοις*, Jambl. v. Pyth. 28. — Zu Note 10: Aristoteles im Symposion bei Athen. XV, 16 p. 674 F.

S. 5 Z. 11 f. streiche: soll — *πολιεῖ*. — Z. 17 lies Lindier. — Note 2: Paus. IX, 12, 1.

Zu S. 6 Z. 2. Die richtigere Ableitung von *οὐλαί* s. Th. II S. 138 mit den Stellen, welche den Gebrauch von ganzer Gerste beweisen, wozu noch hinzuzufügen: Hesych. und Suidas v. *ὅλαί* und v. *οὐλαί*, wo es als mit Salz gemischte Gerste erklärt wird. Dagegen erklärt es Hesych. v. *οὐλοχύτας* durch geschrotene Gerste, *κριθὰς πεφρυγμένας*. Beides war ohne Zweifel zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gebräuchlich. — Zu Z. 3 v. u. Das Wasser wurde also geweiht, dass man einen Feuerbrand von dem Opferaltar nahm und ins Wasser tauchte [4]). — Note 3: Paus. II, 11, 4.

Zu S. 7 Z. 1 v. u. Die Opfer mit Wasser hiess man *νηφάλια ἱερά* [5]). Vor Psammetich libirte man in Aegypten keinen Wein, und die Priester tranken keinen [6]).

---

[1]) Hesych. und Suidas v. *ταυροφάγος· ὁ Διόνυσος.*

[2]) Paus. IV, 13, 1. [3]) Paus. III, 20, 4.

[4]) Athen. IX, 76 p. 409 b.

[5]) Hesych. v. *νηφάλιοι*. Etym. M. v. *νήφω*.

[6]) Plut. de Is. c. 6.

Zu S. 8 Note 4. Epicharm ist auch der Gewährsmann des Athen. VIII, 65 p. 363 F.

S. 9 Note 3 ist zu streichen.

S. 10 Z. 12 v. u. und Z. 3 v. u. streiche geschrotene.

Zu S. 11 Z. 8 v. u. Von der Verehrung des Zeus *κτήσιος* als des Gottes des Besitzstandes s. Th. II S. 157. — Zu Note 6. Das Opfer, wovon man nichts hinaustragen durfte (wie das der Hestia), hiess *ὄμφορα* (Hesych. s. v.). — Zu Note 7: Hesych. v. *σωτῆρος Διός* und das. Alberti.

Zu S. 12 Z. 4. Nach Sophokles [1]) galt der erste Becher dem Zeus Olympius und den olympischen Göttern, der zweite den Heroen und der dritte dem Zeus *σωτὴρ τέλειος*. — Z. 2 f. v. u. lies: die Reinigung vom Todtschlag war bei den u. s. w. — Zu Note 1: Pollux VI, 100. — Note 10 streiche die Stelle des Pausan.

S. 14 Z. 6. 8 und 10 statt Bock lies wildes Schwein. — Z. 13 *τριττύα* oder *τριττύς*. — Z. 14 nach Thierarten Note 7, und nach Bock Note 8. — Z. 15 streiche: oder aus W. — Eber. — Z. 16 statt Schwein lies Eber, alle dreijährig. — Note 6: Hesych. v. *τριττύα* (statt *τρικτύα* zu lesen). Suidas v. *τριττύς*. Schol. Aristoph. Plut. 820. — Die Noten 7 und 8 sind zu umstellen. Note 7: Callimach bei Etym. M. v. *τριττὺν θυσίαν*. Hesych. l. c. — Note 9: Ister bei Etym. M. l. c.

S. 16 Note 2. Creuzer Symb. II S. 7 Note 1. 3te Ausg., wozu beizufügen: Kastor von Rhodus bei Plut. de Is. c. 31. Dem Knienden waren die Hände auf den Rücken gebunden.

S. 17 Z. 2 l. 5. August. — Note 3: Pausan. IV, 19, 3.

Zu S. 18 Z. 5 v. u. Hesychius hat die Glosse v. *Τάλως· ὁ ἥλιος*. Nach dem Epiker Kinäthon [2]) war Talos ein Sohn des Kres, Vater des Hephästos und dieser erzeugte den Rhadamanthys. Catull (LVI, 22) nennt den Talos custos Cretum, gigas aeneus, und Manuel Holobolus (ad Dosiadae Aram. II) sagt von ihm: *ὃς ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ περιόδευε τὴν Κρήτην νῆσον καὶ ἐφύλαττε*. — Noten Z. 1. An dem von Bathykles (um Ol. 50) verfertigten Throne des amykläischen Apollon führte Theseus den Minotaurus gebunden und lebendig [3]).

---

[1]) Bei Hesych. v. *τρίτος κρατήρ*. Ebenso Pollux VI, 15. Schol. Plat. p. 325. 383 und Suidas v. *τρίτου κρατῆρος*.

[2]) Bei Paus. VIII, 53, 5. [3]) Paus. III, 18, 11.

Zu S. 19 Z. 15. Die Marathonier stifteten ein Weihgeschenk von dieser That des Thescus in den Tempel der Athene Polias[1]). — Zu Note 1: Auch Böttiger (Ideen z. Kunstmythol. B. I S. 358) hält den Talos und Zeus Talaios für einerlei. — Zu Note 3: Pausan. I, 27, 10.

Zu S. 20 Note 2. Von zwei zur Sühne der Stadt ausgeführten Männern redet Lysias bei Harpocrat. und Suidas v. *Φαρμακός* (fragm. p. 103). — Zu Note 5: Neanthes bei Athen.

S. 22 Z. 9 v. u. Ein Ausspruch des Pythagoras lautet: „Beherrsche vor Allem die Zunge, wenn du den Göttern nachfolgest[2]).“

Zu S. 23 Note 2: Eckhel Doctr. num. vet. Vol. I p. 440. — Note 7: Paus. I, 2, 4.

Zu S. 24 Z. 7 v. u. lies: eines Pausanias *περὶ τῶν ἐν Λάκωσιν ἑορτῶν* (mit Note 7), eines Ammonius *περὶ βωμῶν καὶ θυσιῶν*[3]), eines Demon *περὶ θυσιῶν*[4]), eines Hellanikus *περὶ ἱερείων Ἥρας*[5]), eines Demophilus *περὶ τῶν παρ᾽ ἀρχαίοις θυσιῶν καὶ ἑορτῶν* (Maximus ad Dionysii Areopag. epist. 8 T. II p. 129). — Z. 6 v. u. streiche Festen und. — Zu Note 1: Pausan. I, 29, 16. — Zu Note 5: Pollux VII, 92. — Note 7: Suidas v. *Παυσανίας Λάκων*. — Note 8: Athen. XV, 15 p. 674 a. c. 22 p. 678 b.

S. 25 Z. 10 f. lies: die Priester davon *ἐπιμήνιοι*. — Note 2 streiche die Stelle des Suidas. — Zu Note 3: Harpocrat. Etym. M. u. s. w. — Note 4: Hesych. v. *οἰκουρὸν ὄφιν*, wo es heisst, dass es nach Einigen eine, nach andern zwei Schlangen waren. — Note 5 lies *ἐπιμήνιοι* und *ἀγρέμονα*. Sie waren die *ἱεροποιοί*, s. §. 89. — Note 7: Ar. Plut. 594. — Note 8. Suidas v. *πεπεμμένου* und *πέττουσα*. — Note 9: Suidas l. c. — Note 13: Gell. XV, 2.

S. 26 Z. 12 statt nach der lies um die. — Die auf dieser und der folgenden Seite gegebene Festordnung hat im Verfolg manche Berichtigung und Vermehrung erhalten. Der attische Festcalender wird daher richtiger §. 90 nachfolgen.

---

[1]) Pausan. I, 27, 10.

[2]) Jambl. p. 332.

[3]) Harpocrat. v. *ἀμαξόνιον*. Athen. XI, 52 p. 476 F.

[4]) Harpocrat. v. *προκώνια*.

[5]) Steph. B. v. *Φρίκιον*, *Χαιρώνεια* und *Χαλκίς* führt davon das zweite Buch an.

S. 27 Mitte statt die grossen Dion. in d. St. lies die Antheste-rien. — Z. 10 v. u. streiche Weinlese – und.

S. 29 Z. 1 v. u. statt später lies früher.

S. 34 Z. 6 nach Camill. c. 19 setze: und de gloria Athen. c. 7.

Zu S. 37. Dem Kleobulus[1]) werden Verse zugeschrieben, wornach ein Vater (Jahr) 12 Söhne hat und jeder Sohn 60 Töchter, theils weisse theils schwarze (Tage und Nächte).

Zu S. 39 Z. 12 v. u. Plut. de Is. c. 69 setzt ausdrücklich die Thesmophorien der Böoter gleichzeitig mit den attischen in den von ihnen benannten Monat Damatrios, welcher dem Pyanepsion entspreche.

S. 40 Z. 11 statt waren lies war.

Zu S. 41 Note setze auch Böckh ad Pind. Ol. III, 18.

S. 44 Z. 1 v. u. berichtige: 13 Tage vorher am 16. Boedromion (20. Septbr.) nach §. 89. — Note 2. Plut. Camill. c. 19 drückt sich über den Schlachttag von Salamis unbestimmt aus: *περὶ τὰς εἰκάδας* des Boedromion.

S. 49 Z. 14 v. u. lies Phliasius.

Zu S. 52 Mitte. Die Hekatombe wird Th. II S. 117 richtiger auf den Apollon bezogen.

S. 53 Z. 10 v. u. streiche: alte. — Z. 3 f. v. u. lies ohne Zweifel mit Bezug auf die Elaphebolien. – Zur Note: Harpocrat. und Suidas v. *θεωρικά*.

Zu S. 59 Note 3: Hesych. und Suidas v. *Διϊπόλια*, Suidas verwechselt sie mit den Diasia.

Zu S. 60 Z. 4. Der Kuchen scheint selbst die Gestalt eines Ochsen gehabt zu haben; wenigstens nennt Hesychius (v. *βοῦς*) einen so gestalteten Opferkuchen dieses Namens, der bei den feierlichsten Opfern zu Athen gebräuchlich gewesen sey. — Zu Note 4. Aelian setzt ausdrücklich die Buphonia den Diipolien gleich.

Zu S. 61 Z. 14 vgl. Paus. VI, 20, 1. Aus dem Charakter des Festes lässt sich schon schliessen, dass Kronos nicht ein abstracter Zeitgott gewesen seyn konnte, wie D. Röth (S. 132) wieder geltend machen will. — Note 1: Harpocrat. v. *μαιμακτηριών*. — Zu Note 3: Hesych. und Phot. s. v. — Zu Note 4 das. Schol. — Zu Note 6: Athen. XIV, 72 p. 656 a.

---

[1]) Bei Stob. Eclog. I, 9, 37.

Zu S. 62 Z. 8 v. u. lies: oder von Skiros, dem Sohne Poseidons [1]), benannten. — Z. 5 ff. v. u. lies: An diesem Feste gingen... Sonne unter einem von den Eteobutaden getragenen weissen S. — Zu Z. 1 v. u. Eteobutaden nannten sich die ächten Abkömmlinge des Butes, weil *Βουτάδαι* auch ein attischer Demos von dem Heros Butes war [2]). Die Priesterinnen der Polias mussten von dem Geschlechte der *Ἐτεοβουτάδαι* seyn [3]). — Note 3. Hesychius nennt das Fest *Σκεῖρα* (s. v.), Pherekrates (bei Photius v. *Σκίρον*) *Σκίρα*, Hesychius (s. v.) und Suidas v. *Διὸς κώδιον* nennen es auch *Σκιροφόρια*. — Note 5 lies *Σκίρος*. — Note 6 lies Harp. und Suid. v. *Σκίρον*.

Zu S. 63 Z. 6. Die Skira der Demeter und Kore gehören nach Th. II S. 126 f. zu den Thesmophorien. Stephan. B. (v. *Σκίρος*) scheint das Frauenfest für Demeter und Kore von dem Athenefeste dadurch selbst zu unterscheiden, dass er sagt, jenes heisse auch *Ἐπισκίρα*. — Note 1: Suidas v. *Σκίρος*.

Zu S. 64 Note 3: Hesych. und Suidas ... Athen XI, 92 p. 495 F. Nach Cyrill. Lex. nannten die Aegypter den Weinstock *ὦσχον*. — Note 5: Philoch. und Ister.

Zu S. 65 Z. 1 v. u. unbeschadet, dass man an den Pyanepsien des Apollon zugleich der Heimkehr des Theseus gedachte. — Note 1: Plut. l. c. Hesych. und Suidas v. *δειπνοφόροι*.

S. 66 Z. 2 lies *ὦσχον*. — Z. 7 v. u. lies Aglauros.

Zu S. 67 Note 1. Ister (bei Schol. Aristoph. Lysistr. 943) und Hesych. (v. *ἀῤῥηφορία* und *ἐῤῥηφόροι*) nennen daher das Fest auch *Ἑρσηφορία*. — Note 2. Etym. M. v. *ἀῤῥηφόροι*.

Zu S. 69 Note 5. Harpocrat. v. *Ὑγεία Ἀθηνᾶ* führt unter andern Beinamen der Göttin diesen auf; s. Th. I S. 166. — Zu Note 6. Ohne Grund möchten Meursius und Alberti den Text des Hesychius verändern und die Stadt Athen ausmerzen, weil Eustathius ad Il. λ' p. 337 die Iliea nach Ilium verlegt. — Note 7: Strabo VI p. 405 B Casaub.

Zu S. 71 Z. 8: Kuchen, welche wie eine Leyer, ein Trinkgefäss, ein Zweig oder rund geformt waren. — Zu Note 2: Hesych. und Suidas v. *εἰρεσιώνη* und das. Ausl. Aus dem Lexicon des Pausanias

---

[1]) Hesych. v. *Σκειράς*.

[2]) Stephan. B. s. v.

[3]) Etymol. M. s. v.

hat dieselben Worte Eustath. ad Hom. p. 1283. — Note 3. Menekles und Amerias bei Hesych. und Suidas s. v. — Note 6. Strabo XIII p. 912 B.

Zu S. 72 Z. 4 vgl. Th. II S. 20.

Zu S. 73 Z. 12. Auf die Thargelien in Milet scheint sich zu beziehen, was Apollodor von Corcyra berichtet[1]), dass Branchus das milesische Volk mit Lorbeerzweigen zur Reinigung besprengte und dabei den Hymnus anstimmte: *μέλπετε, ὦ παῖδες, Ἑκάεργον καὶ Ἑκαέργαν*, worauf die Menge mit unverständlichen Worten einfiel. — Note 9 Z. 3 lies Laodike.

Zu S. 74 Mitte. Die Homeriden waren eine Sängerschule in Chios, die von Homer abstammen sollte[2]). — Zu Note 2: Strabo X p. 743 B.

Zu S. 75 Z. 7 v. u. Theognis (Eleg. 777) hat die Delia im Auge, da er von der Sendung der Hekatomben im Frühling redet. — Zu S. 75 Z. 5 v. u. Plutarch und Suidas (v. *θεωρίς*). — Zu Note 3. Die Athener befolgten hierin die Vorschrift des Pythagoras: *μὴ τίκτειν ἐν ἱερῷ*, Jamblich. vit. Pyth. 28.

Zu S. 76 Note 4: Etymol. M. s. v.

S. 77 Z. 2 lies 5. October. — Z. 4 lies *Πανοψία*. — Note 1 streiche. — Zu Note 2: Suidas v. *πυανοψίαι*. Hesych. v. *Πυανέψια*. — Zu Note 3: und bei Suidas l. c. — Note 4. Harpocr. l. c. Photius v. *πυανεψιών* erklärt *πύανα* für allerlei essbare Hülsenfrüchte, die man dem Apollon zu Ehren in Töpfen gekocht und einen Brei daraus gemacht habe. — Note 8. Strabo I p. 31. — Zu Note 10: Lysimachides bei Harpocr.

S. 78 Note 2. Etym. M. v. *βοηδρομεῖν* und Suidas v. *Βοηδρομία*. — Zu Note 5: Harpocr. v. *μουνυχιών*.

S. 79 Note 3. Hesych. v. *Βραυρωνίοις*. — Zu Note 5: in Jov. v. 77. — Zu Note 6: Athen. XIV, 27 p. 629 e.

S. 80 Z. 3 statt Fett lies Teig. — Z. 4 lies Elapheb. — Note 6. Hes. u. Suid. s. v. — Zu Note 7. Jedoch statt *ὁ δῆμος* schlägt man vor, *Κλείδημος* oder *Κλειτόδημος* oder *Δήμων* zu lesen. — Note 9 Z. 2 statt den lies der.

---

[1]) Bei Clem. Strom. V p. 415.

[2]) Akusilaus, Hellanikus und Krates bei Harpocrat. v. *Ὁμηρίδαι*.

Zu S. 81 Z. 2. Die Arkader hatten ein ähnliches Saatfest, s. Th. II S. 203. — Zu Note 1: Harpocr. und Suidas s. v., Philoch. frgm. p. 86. — Zu Note 4: Etym. M. u. Hesych.

S. 82 Z. 4 v. u. streiche: nach Demosth. — Note 3. Harpocr. und Suidas v. *θεοίνιον· τὰ κατὰ δ. Δ.* — Zu Note 4: Harpocr. und Suid. l. c. Lycophron v. 1247 nennt den Dionysos *θέοινος*. — Zu Note 7: bei Harpocr. und Suidas v. *Χόες*, welche den dritten Tag *Χύτρους* nennen. — Note 8 streiche Bei. — Zu Note 9: und Suidas.

S. 83 Z. 13 lies: *τρίτῳ*.

S. 86 Z. 14 verbessere: den Zulauf zu vermehren. — Zu Z. 21. Hesych. v. *ληναιών . . . Ἀθηναῖοι τὴν τῶν Ληναίων ἑορτὴν ἐν αὐτῷ ἄγουσιν*. Zu der Auseinandersetzung Böckhs S. 12, dass der Lenäon einerlei mit dem Gamelion sey, füge ich das Etymol. Gudianum ed. Sturz v. *ληναίων*, welches diesen Monat, wie Moschopul und Tzetzes, dem Januar gleichsetzt. Der zweite Theil im Gudianum ist richtiger als im Etym. M.; denn dieses leitet den Namen Lenäon von dem keineswegs gleichnamigen Dionysosfeste Ambrosia ab, jenes dagegen: *οἱ δὲ ληναιῶνα φάσκουσιν αὐτὸν καλεῖσθαι διὰ τὸ Λήναια, ὅ ἔστιν ἔρια* (soll wohl *ἑορτή* heissen). Bemerkenswerth ist ferner die Abweichung des Gudianum: *οὗτος δὲ ὁ μὴν ἀρχὴ χειμῶνός ἐστι*, von dem Etym. M.: *οὗτος δὲ ὁ μὴν ἀρχὴ μηνῶν ἐστιν*. Da die Worte sonst ziemlich gleichlautend neben einander gehen, so wird die Lesart des Et. M. und somit seine Autorität für den Jahresanfang mit dem Lenäon (Gamelion) zweifelhaft.

Zu S. 87 Z. 10: nach Hesychius (v. *λιμναγενές*) ebendaselbst die Lenäa, hier u. s. w. — Note 4. Hesych. v. *ἐπὶ ληναίῳ*.

S. 89 Z. 1 lies Acharnern.

Zu S. 91 Z. 4 v. u. Das Auslassen des Elaphebolion ist nur ein Druckfehler bei Corsini, s. Th. II S. 166 f., wo ich ihn berichtige.

S. 92 Z. 2 statt scheint lies war. — Z. 4 streiche: gewesen — zeigt. — Z. 10 lies Harpalus. — Zu Z. 14. Die Herbstnachtgleiche war der Jahresanfang im Morgenlande; daher nennt Hieronymus (ad Ezech. c. 8.) den October den ersten und den Januar den vierten Monat apud orientales populos. Dass dieses auch bei den Griechen Eingang gefunden hat, davon habe ich Th. II S. 167 eine Stelle angeführt. — Zu Z. 6 v. u. Wenn Eustathius p. 1935 von Aufzügen und *καθαρμῶν ἐκβολαὶ εἰς τὰς τριόδους* redet und zwar *φθίνοντος μαιμακτηριῶνος*, so ist diess von dem Februar zu verstehen.

Zu S. 93 Z. 1 v. u. Böckh nennt diesen Wein *γλεῦκος*, richtiger aber erklärt das Etym. M. s. v. dieses Wort für den Vorlauf des Weines.

Zu S. 94 Z. 6. So auch Hesych. v. *Ἐλεύθερος* (statt — *εύς*)· *Διόνυσος ἐν Ἀθήναις, καὶ ἐν Ἐλευθεραῖς.* — Note 2. Strabo VIII p. 585 A.

Zu S. 95 Note 5: Ran. v. 297.

S. 96 Z. 6 lies: bei einer Pappel, wo die Zuschauer terrassenförmig auf hölzernen Gerüsten (*ἰκρία*) sassen. — Zu Note 2: Hesych. v. *θέα παρ' αἰγείρῳ*, v. *παρ' αἰγείρου θέα* und v. *ἰκρία.* Suidas v. *αἰγείρου θέα* T. II p. 10 Bernh. und v. *ἰκρία.*

Zu S. 97 Mitte. Thespis, der erste Tragöde Ol. 61, war von Ikaria [1]).

Zu S. 98 Z. 6 v. u. vgl. Th. II S. 156.

Zu S. 100 Z. 15 v. u. Ebenso Hesych. v. *Διονύσου γάμος.* — Zu Note 4: Etym. M. und Hesych. v. *γεραιραί.* Der Letzte sagt: *ἰδίως αἱ τῷ Δ. τῷ κ. τ. λ.*

Zu S. 104 Note 6: und Suidas v. *χύτροι.*

S. 105 Z. 1 lies: sprangen im Theater. — Zu Note 1: Epaphroditus bei Etym. M. v. *ἀσκωλιάζω.*

Zu S. 107 Z. 7. Von dem Tempel des Hephästos hatte ein Demos den Namen *Ἡφαιστία* [2]). — Zu Note 3: Polemon bei Harp. Photius u. Hesych. v. *λαμπάς.* Schol. Aristoph. Ran. 131. — Zu Note 4: Aristotel. bei Arnob. adv. Gent. III p. 149. Ister bei Harpocr. v. *τριτομηνίς.*

S. 109 Note 6 Z. 3 streiche *τά.*

Zu S. 110 Z. 2: wie sich Hesych. v. *Χαλκεῖα* allgemein ausdrückt, sie seyen ein Gedächtniss von der Erfindung der Gewerbe. — Z. 9 lies: für den.

Zu S. 111 Z. 10 v. u. Bentley zu Horat. carm. saec. v. 13 verbessert die Stelle des Hesychius: *Γενετυλλίς· γυναικεία θεός . . . ἐοικυῖα τῇ Ἑκάτῃ* (statt *τῇ ἑορτῇ*), *διὸ καὶ ταύτῃ κύνας προετίθεσαν.*

Zu S. 112 Note 5: Apollodor bei Stephan. B. v. *Ἴλισσός* nennt sie *Μοῦσαι Ἰλισσίδες.* — Zu Note 8 vgl. Suidas v. *Ἐπιμηλίδες Νύμφαι* und das. Ausl.

Zu S. 113 Note 7: Kimchi zum Ezechiel c. 8 setzt es in den Thammuz, Hieronymus in Ezech. in den Juni.

S. 114 Z. 2 statt nach der lies: um die. — Z. 5. Maimonides (More Neb. III, 20) meldet ausdrücklich: „Es war beständige Sitte,

---

[1]) Suidas v. *Θέσπις* das. Ausl. [2]) Stephan. B. s. v.

dass man alljährlich am ersten Tammuz den Tammuz beweinte.« Also wurde es auch allem Anschein nach in Athen gehalten. — Z. 18 streiche: attische. Ammianus XXII, 9, 15 redet von den Adonien zu Antiochia, als der Kaiser Julianus im J. 362 dahin kam: annuo cursu completo Adonia ritu veteri celebrari. Der Jahreswechsel war demnach die bezeichnende Epoche für die Adonien; wie auch Theocrit. Id. XV, 103 sagt, im zwölften Monate bringen die Horen den Adonis von der Unterwelt zurück. Weil nun im Orient das Jahr mit der Herbstnachtgleiche beginnt, so nimmt Movers (Phönicier I S. 212) an, Julianus sey im Herbste zur Zeit der Adonienfeier nach Antiochien gekommen. Er traut aber einem Ammianus allzu viele Kenntniss der morgenländischen Sitten zu; vielmehr sagt er deutlich, das Getreide sey damals gross gewachsen gewesen: quod in adulto flore sectarum est indicium frugum, übereinstimmend mit XIX, 1, 11: (Adonia) simulacrum aliquod esse frugum adultarum, religiones mysticae docent. Richtiger setzt daher Valesius die Ankunft Julians in Antiochien gegen das Ende des Juni, und der recht verstandene Ammianus weist somit auf den 1. Hekatombäon hin.

S. 115 Note 4: Apollodor. III, 14.

Zu S. 116 Z. 10. Es liegt in der Natur der Sache, dass wie bei den Eleusinien und Thesmophorien auf die Trauer die Freude folgte; wiewohl es Movers a. a. O. hinsichtlich der Adonien in Abrede stellt. Allein Hieronymus (ad Ezech. c. 8 p. 750) bezeugt es ausdrücklich: »Das Heidenthum feire den Tod und die Auferweckung des Adonis durch Klage und Jubel.« Eben so Lucian de Dea Syr. §. 6: *πρῶτα μὲν καταγίζουσι Ἀδώνιδι, ὅκως νέκυι, μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι.* Movers glaubt (S. 211) zwei oder drei verschiedene Adonisfeste annehmen zu müssen, und schliesst (S. 198. 205) aus Ezechiel 8, 1. 14, das Thammuzfest sey am fünften Tage des sechsten Monats, welcher dem September entspreche, in Jerusalem gefeiert worden. Allein die Annahme mehrfacher Adonisfeste beruht auf unsichern Folgerungen; im Gegentheil Hieronymus p. 750 weiss nur von einer anniversaria solemnitas im Juni, also um die Sommerwende. Die Zeitbestimmung bei Ezechiel entscheidet gar nicht, sie bezieht sich auf die Zeit, da er das Gesicht hatte, er konnte die Thammuzfeier am Hause des Herrn im Gesichte schauen, wenn sie auch zu einer andern Zeit gehalten worden ist. — Zu Z. 3 v. u. Die zwei Löwen am Cybeletempel in Arkadien dienen zur Erklärung des alten noch

vorhandenen Löwenthores von Mykenä, worin Creuzer ein Mithrasdenkmal, Göttling, der in seinen Abhandlg. aus d. class. Alterth. Tafel II aus eigener Ansicht eine Abbildung davon gibt, eine Beziehung auf den Hermes sah (S. 58). Am einfachsten weisen die zwei Löwen am Eingang, sey es auf die Burg oder zu der Schatzkammer, auf die Städtebeschützerin Cybele hin, welche die Mauerkrone zu tragen pflegte, und deren Metroon zu Athen das Archiv war. Die Säule in der Mitte der Löwen als ein Sinnbild des Festen scheint mir den Attis (von אָדִיר stark abgeleitet) anzudeuten; wie auch Dionysos in Theben *στύλος* oder *περικιόνιος* hiess, woran Creuzer (I S. 278) erinnert. Die Säule und die Löwentatzen ruhen auf drei Kegeln und am Capital sind vier Kugeln abgebildet, jene vielleicht Sinnbilder der Erde und diese des Himmels, durch die Säule zusammen verbunden. Aehnliche Thierfiguren finden sich anderwärts: an den Eingängen in die ägyptischen Tempel stehen oft menschen- oder widderköpfige Löwen (Sphinxe); in Persepolis über einem Thorwege stehen zwei kolossale Thierleiber, an zwei Quaderpfeilern in erhobener Arbeit hervorspringend, welche, weil der Kopf fehlt, nicht kenntlich sind und Stierleiber zu seyn scheinen; geflügelte menschenköpfige Löwen und Stiere finden sich an den Ein- und Ausgängen eines Palastes unweit Ninive[1]). Was die zwei Säulen vor dem salomonischen Tempel nach ihrem Namen Jachin und Boas bedeuteten, nemlich Festigkeit und Stärke, dasselbe scheint in der festen Säule und den starken Löwen über dem Eingang in die feste Burg von Mykene sinnbildlich ausgedrückt zu seyn.

Zu S. 117 Z. 10. Die parische Marmorchronik (ep. 22 p. 33) setzt die Stiftung der Ammona in Athen unter den Theseus 1256 vor Christo. — Note 8 lies: *Ἀθηναίοις*.

Zu S. 118 unten. Von der öffentlichen Verhöhnung der Ehelosigkeit in Sparta s. Th. II S. 140. — Zu Note 1: Hesych. v. *προτελεία* und v. *τέλειοι*.

Zu S. 125 Mitte. Isis war in Aegypten Gesetzgeberin und Erfinderin des Ackerbaues und als solche von Thot (Hermes) erzogen oder sogar erzeugt[2]). Auf ihrem Grabe standen die Worte: „Ich bin Isis, die Königin des ganzen Landes, erzogen von Hermes, und die Gesetze, die ich gegeben, kann niemand auflösen[3])."

---

[1]) Jul. Braun Studien und Skizzen. Mannheim 1854 S. 228. 231 ff.

[2]) Plut. de Is. c. 12.

[3]) Diodor. I, 27.

S. 127 Z. 9 v. u. lies: Ἀχαιά. Die in Note 1 und 6 angeführte Stelle des Plut. de Is. steht c. 69.

Zu S. 129 Mitte. Plut. de Is. c. 69 setzt die Thesmophorien und das viertägige Trauerfest um den Tod des Osiris in Aegypten, worauf das freudige Wiederfinden desselben am Meeresufer folgte, den Gebräuchen, der Zeit und dem Sinne nach im Ganzen gleich, und sagt c. 70, dass gerade in der Zeit der Festfeier die Saat in die Erde gelegt werde und durch die Güte der Götter wieder neu hervorkeime. Die Trauertage in Aegypten fingen am 17. Athyr an und richteten sich, wie es scheint, nach der Zeit des Eintritts der Sonne in den Scorpion[3]); am 19. wallfahrtete man in der Nacht an das Meer (wo man sich den verschwundenen Segensgott dachte), die Stolisten und die Priester nahmen die heilige Lade mit sich, darin befand sich ein goldenes Kistchen mit trinkbarem Wasser (aus dem Nil). Auf einmal entstand ein Freudengeschrei, Osiris sey gefunden; hierauf vermischten sie Dammerde mit dem Wasser und thaten kostbare Gewürze und Rauchwerk dazu, formten daraus ein mondförmiges Bildchen, bekleideten und zierten dasselbe[4]). Man wollte ohne Zweifel in Aegypten und Griechenland durch das vorhergehende Fasten und die Trauer andeuten, wie unglücklich die Menschen ohne das göttliche Wort Samen und Erndte, ohne feste Natur- und Sittengesetze wären. Jetzt aber nach der vorübergegangenen Nilüberschwemmung werde die Saatzeit[5]) von dem Landmann benutzt, in die geschwängerte Schlammerde kostbare Kleinodien zu legen, damit sie unter dem Einflusse des Mondes fruchtbringend wachsen, und so der mit dem Nil in das Meer geschwemmte Osiris als neuer Segensgott wieder erstehe. — Z. 2 v. u. statt: „auf den Weiden von“ soll es blos heissen: in. — Zur Note: Die Aenderung, die Movers (Phönic. I S. 220) in dem Texte des Pausanias macht: ἐν Ἅιδῃ εἶναι statt ἐν Δωδώνῃ, ist nicht zu billigen; Pausan. selbst erklärt jenen Volksglauben für etwas Seltsames. Treffend dagegen erklärt er τὰ μέγαρα καλούμενα aus dem Semitischen מְעָרָה (Höhle).

---

[3]) Der Monatsname war von der Göttin, die über das Nachtreich herrschte, entlehnt, es war nach Orion beim Etym. M. v. Ἀθύρ der dritte Monat des Jahres.

[4]) Plut. c. 39. Hutten möchte durch Veränderung des Wortes νυκτός in παχόντος die natürliche Festordnung zerreissen und die Bedeutung der ganzen Handlung vernichten. [5]) Plut. c. 65.

Zu S. 132 Mitte. Es wird mir wahrscheinlich, dass das S. 116 genannte Fest *Χαρμόσυνα*[1]) sich vielmehr auf den Freudentag der Thesmophorien als auf den der Adonien bezog; denn nach Plutarch nannten die Aegypter dasselbe *Σαίρει*, er aber sowohl als Hesych. (s. v.) erklären das Wort durch *καλλύνει*, was uns gerade an jene Festlichkeit erinnert, da man das aus Koth gemachte Bildchen schmückte. Wenn nun die Trauer in den Thesmophorien der Isistrauer gleichgesetzt wird, so war auch der Freudentag *Σαίρει* (*Χαρμόσυνα*) gleich dem Feste *Καλλιγένεια*, und dieses eine freie griechische Uebersetzung von *Σαίρει* (*καλλύνει*).

Zu S. 134 Note 5: Hesych. v. *ἀγὼν χαλκεῖος*.

Zu S. 136 Note 4: Hesych. v. *πυλέων* und *πυλών*.

S. 137 Z. 10—12 streiche: woher — wurde.

Zu S. 139 Note 4: Hesych. und Photius v. *Σαρωνία*. Schol. Eurip. Hippol. 1200.

Zu S. 143 Note 10. Nach Pythagoras bei Jamblich. Protr. p. 346 war der Hahn der Sonne und dem Monde heilig.

Zu S. 144 Z. 13. Morpho in Fesseln wird besser physisch als die gebundene Naturgöttin verstanden. Die Urania war in diesem Heiligthum nach ihren zwei Seiten vorgestellt, bald als stark und mächtig (bewaffnet) und bald gefesselt. In diesem Sinne leitet Movers (Phönic. I S. 586) Morpho aus dem Arabischen ab: d. i. die Ermattung, Erschlaffung. Ebenso ist der gefesselte Ares in Sparta (nach S. 145 Mitte) der Gott in der Erniedrigung.

Zu S. 145 Z. 8. Den Homer mochten zugleich ägyptische Ideen geleitet haben, wornach man sich Nephthys, die man für Aphrodite auslegte[2]), bald mit Osiris bald mit Typhon vermählt dachte[3]), und der Letztere ist gleich dem griechischen Ares[4]) sowohl in seiner Eigenschaft als Kriegsgott als auch in so fern er die Natur durch Gluthhitze zerstört.

Zu S. 146 Z. 11. Ueber das Fest Urania s. Th. II S. 202. — Zu Note 1. Auch in Athen gab es Priesterinnen, die sich der ehelichen Gemeinschaft enthalten mussten u. *παναιεῖς* od. *παναΐα* hiessen[5]).

Zu S. 147 Z. 9. Auch in Gades in Phönicien sang man Hymnen

---

[1]) Plut. de Is. c. 29. Schol. Aristoph. Acharn. v. 1189.

[2]) Plut. de Is. c. 12. [3]) Plut. c. 38.

[4]) Röth Gesch. d. Philos. I Noten S. 164. [5]) Hesych. s. vv.

zu Ehren des Muth d. i. des Todes, ein Gebrauch, welchen Philostratus (v. Apollon. V, 4) für einzig in seiner Art hielt. — Zu Z. 14. Man hatte den Glauben, die Asche würde nicht zusammenkleben, wenn man nicht Wasser aus dem Alpheus nähme[1]). — Zu Note 8. Ueber die beiden Heraklessäulen zu Tyrus und Gades vgl. Movers (Phönic. I S. 294 f.).

Zu S. 152 Z. 13. In Tyrus gab es mit Frühlingsanfang ein ähnliches Fest, πυρή oder λαμπάς genannt: man pflanzte grosse Bäume im Tempelvorhofe auf, hing Ziegen, Schafe und andere Opferthiere an den Bäumen auf, dazu Vögel, Gewänder u. dgl., u. verbrannte Alles[2]).

Zu S. 157 Z. 7. Doch auch Kreta hiess vormals Telchinia[3]). — Zu Z. 9. Ueber den Zeus Ὁμολώϊος vgl. Th. II S. 203 f.

Zu S. 159 Z. 10. Der Beiname Charops ist ohne Zweifel von Charon entlehnt, und zeigt den Herakles als Todesüberwinder. Zu vgl. ist die verdorbene Stelle des Plut. de Is. c. 29.

Zu S. 160 Z. 3. Der syrische Name der Derketo war Atergatis. Lucian (de Dea Syr. §. 32) sagt von ihr: „Im Ganzen ist sie Here, sie hat aber auch etwas von Athene, Aphrodite, Selene, Rhea, Artemis, Nemesis und den Mören. In der einen Hand führt sie das Scepter, in der andern die Spindel, auf dem Haupte hat sie Strahlen und einen Thurm, sie trägt einen Gürtel, womit sonst nur die Urania geschmückt wird.« Sie ist die allwaltende, aus dem feuchten Element unter siderischen Einflüssen Alles schaffende Natur, und als ihr Gatte ist ohne Zweifel Dagon, am Oberleib ein Mann, unten ein Fisch, aufzufassen. Movers (Phönic. S. 591. 594) deutet ihren Namen für das weibliche Glied (Yoni in Indien).

Zu S. 168 Z. 10. Movers (Phönic. S. 326) vergleicht mit dem Beiworte μειλίχιος das phönicische Epitheton Gottes Milichus d. i. Melech (König).

S. 169 Z. 8 v. u. lies: macedon.

Zu S. 181 Z. 4. Zu Hierapolis in Syrien hatte man die gleiche Fabel. Daselbst befand sich unter dem Tempel der Tirgate eine Schlucht (χάσμα), von welcher das Wasser der grossen Fluth soll verschlungen worden seyn. Daher war hier die Sitte, dass zwei Mal des Jahres nicht allein die Priester, sondern auch eine grosse Men-

---

[1]) Plut. de defectu orac. c. 41.

[2]) Lucian. de Dea Syr. §. 49. [3]) Stephan. B. v. Τελχίς.

schenmenge aus Syrien, Arabien und jenseits des Euphrats jeder am Meere einen Krug mit Meerwasser füllte und in jene Erdspalte ausgoss, ein Gebrauch, den schon Deukalion soll eingeführt haben [1]). Nach dem Namen Hydrophoria zu sehliessen, war wohl etwas Aehnliches in Attika, ohne Zweifel mit Beziehung auf den Wassermann, welcher gerade zur Zeit dieses Festes seine Ströme auf die Erde herabgiesst. Deukalion oder der chaldäische Xisuthros ist aber das Sternbild des Wassermanns [2]).

Zu S. 197 Z. 7 v. u. Dieser Tausch der Kleider hatte aueh bei den Aphrodisia in Athen Statt nach Th. II S. 111. Dieses war ein phönicischer Gebraneh bei dem Baalsdienste [3]), um die androgyne Natur des Zeugungsgottes anzudeuten [4]). — Note 10. Plutarch. Q. G 58.

Zu S. 199 Note 6 setze: Theogn. Eleg. 702.

S. 203 Note 2 Z. 2 statt des lies: der. – Zu Note 11 vgl. Himerius Or. I p. 366: *Τύχῃ καὶ Ἔρωτι καὶ Γενεθλίοις παίδων γένεσιν δοῦναι προσεύξομαι.*

Zu S. 204 Z. 1 v. u. Dieser Ausdruek bezog sich vielmehr auf die Eleusinien, s. §. 89.

Zu S. 217 Z. 5 v. u. Die ägyptische *κουροτρόφος*, die Okeame, welehe ein Kind in den Armen hält, wird in aufrechtgehender Bärengestalt, meist bären-, zuweilen weiberköpfig mit menschlichen Armen und Brüsten abgebildet [5]).

S. 241 Note 2 Z. 3 statt *καθ' ἣν* lies *καθ' ὃν.*

Zu S. 244 Mitte. Mit der Zeitbestimmung Corsinis für die vierjährigen Eleutheria auf den 4. Boedromion hat es seine Richtigkeit; denn Plutarch (vit. Aristid. c. 19) beriehtet, dass noch zu seiner Zeit an diesem Tage das hellenisehe Synedrium sich zu Platäa versammle, und die Platäer dem Zeus *ἐλευθέριος* für den erfochtenen Sieg opfern.

---

[1]) Lucian. de Dea Syr. §. 12 f. [2]) Movers Phönicier I S. 589.

[3]) 5 Mos. 22, 5.

[4]) Servius ad V. Aen. II, 632. Movers S. 456 f.

[5]) Röth Gesch. d. Philos. I Noten S. 127.

Der erste Hekatombäon der Olympiaden 72 bis 103 auf das julianische Sonnenjahr zurückgeführt.

NB. Jede Tetraëteris beginnt mit dem Neumonde, welcher mit oder nach der Sommerwende voll wird; das Jahr aber ist zu 361, 363 und 360 Tagen gerechnet.

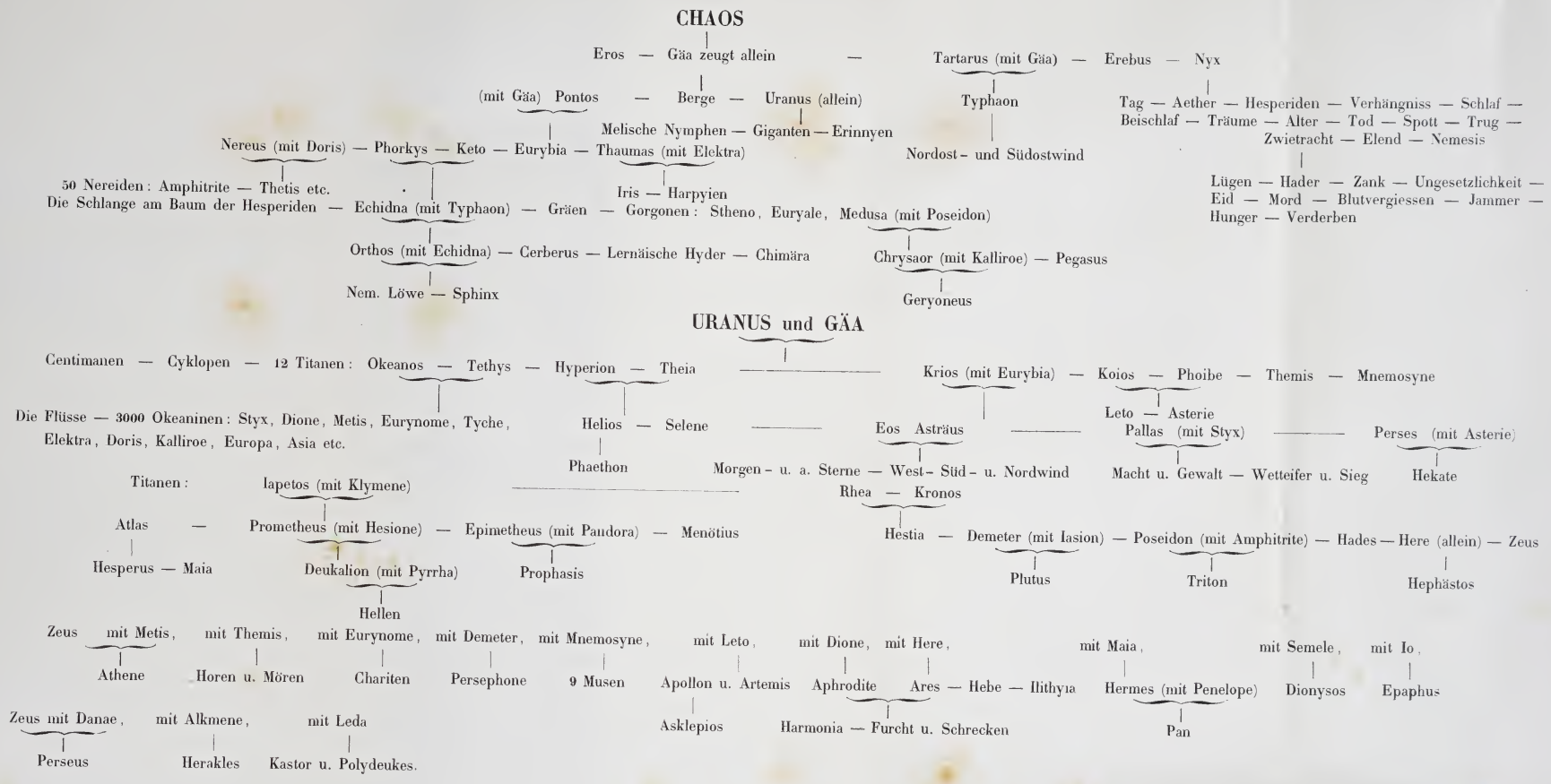
Oktaëteris 1.			3.			5.			7.			9.			11.			13.			15.		
Ol. 72,	1.	20. Juni.	Ol. 76,	1.	23. Juni.	Ol. 80,	1.	26. Juni.	Ol. 84,	1.	29. Juni,	Ol. 88,	1.	2. Juli.	Ol. 92,	1.	5. Juli.	Ol. 96,	1.	8. Juli.	Ol. 100,	1.	11. Juli.
Sch.	2.	16. -		2.	19. -		2.	22. -		2.	25. -		2.	28. Juni.		2.	1. -		2.	4. -		2.	7. -
	3.	14. Juli.		3.	17. -		3.	20. -		3.	23. -		3.	26. -		3.	29. Juni.		3.	2. -		3.	5. -
	4.	11. -	Sch.	4.	14. -	Sch.	4.	17. -		4.	20. -		4.	23. -		4.	26. -		4.	29. Juni.		4.	2. -
Ol. 73,	1.	6. - Neu-Md. 4. Juli Abends 9 Uhr.	Ol. 77,	1.	9. Juli.	Ol. 81,	1.	12. Juli.	Ol. 85, Sch.	1.	15. -	Ol. 89,	1.	18. -	Ol. 93,	1.	21. -	Ol. 97,	1.	24. -	Ol. 101,	1.	27. Juni.
	2.	2. Juli.		2.	5. -		2.	8. -		2.	11. Juli.	Sch.	2.	14. -		2.	17. -		2.	20. -		2.	23. -
	3.	30. Juni.		3.	3. -		3.	6. -		3.	9. -		3.	12. Juli.	Sch.	3.	15. -		3.	18. -		3.	21. -
	4.	27. -		4.	30. Juni.		4.	3. -		4.	6. -		4.	9. -		4.	12. Juli.	Sch.	4.	15. -		4.	18. -
Oktaëteris 2.			**4.**			**6.**			**8.**			**10.**			**12.**			**14.**			**16.**		
Ol. 74,	1.	22. Juni.	Ol. 78,	1.	25. Juni.	Ol. 82,	1.	28. Juni.	Ol. 86,	1.	1. Juli.	Ol. 90,	1.	4. Juli.	Ol. 94,	1.	7. Juli.	Ol. 98,	1.	10. Juli.	Ol. 102, Sch.	1.	13. Juni.
	2.	18. -		2.	21. -		2.	24. -		2.	27. Juni.		2.	30. Juni.		2.	3. -		2.	6. -		2.	9. Juli.
	3.	16. -		3.	19. -		3.	22. -		3.	25. -		3.	28. -		3.	1. -		3.	4. -		3.	7. -
Sch.	4.	13. -	Sch.	4.	16. -		4.	19. -		4.	22. -		4.	25. -		4.	28. Juni.		4.	1. -		4.	4. -
Ol. 75,	1.	7. Juli.	Ol. 79,	1.	10. Juli.	Ol. 83, Sch.	1.	14. -	Ol. 87,	1.	17. -	Ol. 91,	1.	20. -	Ol. 95,	1.	23. -	Ol. 99,	1.	26. Juni.	Ol. 103,	1.	29. Juni.
	2.	3. -		2.	6. -		2.	9. Juli.	Sch.	2.	13. -	Sch.	2.	16. -		2.	19. -		2.	22. -		2.	25. -
	3.	1. -		3.	4. -		3.	7. -		3.	10. Juli.		3.	13. Juli.		3.	17. -		3.	20. -		3.	23. -
	4.	28. Juni.		4.	1. -		4.	4. -		4.	7. -		4.	10. -	Sch.	4.	14. -	Sch.	4.	17. -		4.	20. -

Der erste Hekatombäon der vier ersten Jahresperioden Metons auf das julianische Sonnenjahr zurückgeführt.

1.			2.			3.			4.		
Olympiade	Nach Ideler.	Verbessert.	Olympiade	Nach Ideler.	Verbessert.	Olympiade	Nach Ideler.	Verbessert.	Olympiade	Nach Ideler.	Verbessert.
87, 1.	16. Juli.	16. Juli.	91, 4.	16. Juli.	16. Juli.	96, 3.	17. Juli.	17. Juli.	101, 2.	17. Juli.	17. Juli.
2.	6. -	6. - Sch.	92, 1.	6. -	6. - Sch.	4.	6. -	6. - Sch.	3.	7. -	7. - Sch.
3.	25. Juni Sch.	24. -	2.	25. Juni Sch.	25. -	97, 1.	25. Juni Sch.	25. Juli.	4.	25. Juni Sch.	24. -
4.	13. Juli.	13. -	3.	14. Juli.	14. -	2.	14. Juli.	14. -	102, 1.	14. Juli.	14. - Neu-Md. 12 Juli Morgens 6 Uhr
88, 1.	2. - Sch.	2. - Sch.	4.	2. - Sch.	2. - Sch.	3.	3. - Sch.	3. - Sch.	2.	3. - Sch.	2. Juli Sch.*) Neu-Md. 1. Juli Abends 3 Uhr.
2.	21. -	21. -	93, 1.	21. -	21. -	4.	21. -	21. -	3.	22. -	21. Juli.
3.	11. -	10. - Neu-Md. 9. Juli Abends 8 Uhr.	2.	11. -	11. -	98, 1.	11. -	10. - Neu-Md. 9. Juli Morgens 5 Uhr.	4.	11. -	10. -
4.	29. Juni Sch.	29. Juni Sch.	3.	30. Juni Sch.	30. Juni Sch.	2.	30. Juni Sch.	30. Juni Sch.	103, 1.	30. Juni Sch.	29. Juni Sch.
89, 1.	18. Juli.	18. Juli.	4.	18. Juli.	18. Juli.	3.	19. Juli.	19. Juli.	2.	19. Juli.	18. Juli.
2.	7. -	7. - Sch.	94, 1.	7. -	7. - Sch.	4.	7. -	7. Sch.	3.	8. -	7. - Sch.
3.	27. Juni Sch.	26. -	2.	27. Juni Sch.	26. Juli.	99, 1.	27. Juni Sch.	26. -	4.	27. Juni Sch.	25. -
4.	15. Juli.	14. - Neu-Md. 13. Juli Abends 5 Uhr.	3.	16. Juli.	16. -	2.	16. Juli.	16. -	104, 1.	16. Juli.	14. -
90, 1.	4. - Sch.	4. Juli Sch.	4.	4. - Sch.	4. - Sch.	3.	5. - Sch.	5. - Sch.	2.	5. - Sch.	4. - Sch.
2.	23. -	23. -	95, 1.	23. -	23. -	4.	23. -	23. -	3.	24. -	23. -
3.	12. -	12. -	2.	12. -	12. -	100, 1.	12. -	12. -	4.	12. -	11. -
4.	1. - Sch.	1. - Sch.	3.	2. - Sch.	2. - Sch.	2.	2. - Sch.	2. - Sch.	105, 1.	2. - Sch.	30. Juni Sch.
91, 1.	20. -	20. -	4.	20. -	20. -	3.	21. -	20. - Neu-Md. 19. Juli Mitternacht.	2.	21. -	19. Juli.
2.	9. -	9. -	96, 1.	9. -	9. -	4.	9. -	9. Juli.	3.	10. -	9. -
3.	28. Juni Sch.	28. Juni Sch.	2.	28. Juni Sch.	28. Juni Sch.	101, 1.	28. Juni Sch.	28. Juni Sch.	4.	28. Juni Sch.	27. Juni Sch. Neu-Md. 26. Juni M. 10 Uhr 15 M.

*) Jahr der Einführung des Cyklus, mit Weglassung des Zuschlags von 23 Stunden.

Genealogischer Ueberblick der Mythologie der Hellenen.



Des

zweiten Theiles zweite Abtheilung.

Mysterienfeier, Orakel, Ewigkeit und Heiligung, nebst dem Register.

Μέγα ἐστὶ τὸ ἆθλον, ὑπὲρ θεῶν ἀκοῦσαι τὰ ὀρθὰ καὶ ἐγκρατεῖς γενέσθαι αὐτῶν.

Χρύσιππος.

Θειότητος ὄρεξίς ἐστιν ἡ τῆς ἀληθείας μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις.

Πλούταρχος.

5. Die Mysterienfeier.

§. 89.

Die samothracischen und eleusinischen Mysterien.

Nachdem wir den öffentlichen Gottesdienst der Griechen betrachtet haben, wenden wir uns zu dem geheimen, der für die besonders auserkorne Kirche der Geweihten bestimmt war[1]). Die Feste mit einer mystischen Tradition nannte man *τελεταί*[2]). Wir haben zwar auch bisher von gewissen geheim gehaltenen Gebräuchen und Opfern gehandelt, z. B. bei den Thesmophorien, die lediglich für Frauen bestimmt waren, bei den Arrhephorien und Dionysien. Allein hier war kein Konventikel, der Eintritt war nicht durch besondere Weihen bedingt und vorbereitet; es war keine besondere Kirche, während die eleusinische Gemeinde von Tertullian haeresis genannt wird, und die Eleusinien schlechthin *μυστήρια* heissen[3]). Man setzte in dieselben eine ganz besondere Heiligkeit bis spät in die Kaiserzeiten herab, und zumal die ältern Griechen hielten diesen Gottes-

---

[1]) Melanthius *περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων* angeführt von Athen. VII, 126 p. 325 c u. Schol. Aristoph. Plut. v. 845. Neanthes *περὶ τελετῶν*, dessen zweites Buch Athen. XIII, 78 p. 602 c, das erste Phavorinus anzieht. Sotades, ein Philosoph von Athen, von den Mysterien, bei Suidas v. *Σωτάδης* und bei Eudocia p. 384. Die Pythagoreerin Arignote *περὶ τῶν τελετῶν*, bei Harpocr. v. *νεβρίζων* u. das. Maussac. Stesimbrotus *περὶ τελετῶν* bei Etymol. M. v. *Ἰδαῖοι*. Ferner haben über die Mysterien geschrieben: Philochorus bei Suidas s. v. und Hikesius bei Clemens Protrept. Vgl. Lobeck Aglaophamus p. 195 f.

[2]) Orus v. Theben bei Athen. II, 12 p. 41 d und Etym. M. v. *τελετή*.

[3]) Z. B. Aristot. Rhetor. II, 24.

dienst für köstlicher, als jeden andern, in dem Verhältniss, als sie die Götter höher achteten, als die Heroen[1]). Männer und Frauen von jedem Stande und Alter[2]) und schon Jünglinge von einem festgesetzten Lebensalter an[3]) wurden eingeweiht. Fremde strömten herzu, theils zu opfern, theils zu schauen[4]). Die griechischen Städte schickten, wie es scheint, öffentliche Abgeordnete zu dem Feste[5]), gleichwie zu den Olympien nach Elis. Man kann sich einen Begriff von der Menschenmenge aus der Nachricht[6]) machen, dass zur Zeit, als das Heer des Xerxes das verödete Attika plünderte, bei 30,000 von Eleusis her wallten.

Die verschiedenen Angaben von der Stiftung der Mysterien lassen sich vereinigen und ergänzen sich alsdann. Das homerische Festlied auf Demeter ist insbesondere massgebend und glaubwürdig. Nach demselben (v. 474) zeigte Demeter die ehrwürdigen geheimnissvollen Orgien den Richtern von Eleusis: Triptolemus, Diokles, Eumolpus und Keleus; der letzte war König zu Eleusis. Nach Ovid (Fast. IV, 550) und Hygin (Fab. 147) war es Triptolemus (nicht Demophon), welchen Demeter säugte und bei Nacht in's Feuer legte, und vielleicht waren es nur zwei Namen eines und desselben Mannes. Unter jenen war es vorzugsweise Eumolpus, welcher mit den drei Töchtern des Keleus das Heilige besorgte[7]). Er war der Sohn des Musäus und der Deiope, einer Tochter des Triptolemus, des Musäus Vater war Antiphemus, dessen Vater Eumolpus, dessen Vater Keryx und dessen endlich Eumolpus der Thracier[8]), oder Keryx stammte von Hermes und Aglauros

---

[1]) Paus. X, 31, 11.

[2]) Apulejus Mil. XI. Aristid. Eleusinia.

[3]) Apollodorus bei Donatus ad Terent. Phorm. v. 14 mit dem Bemerken, dass diess sowohl bei den Athenern, als in Samothrace Sitte gewesen. Himer. Or. 33 p. 874 Wernsd.

[4]) Lysias in Andocidem.

[5]) Eurip. Suppl. v. 173.

[6]) Herod. VIII, 65.

[7]) Paus. I, 38, 3.

[8]) Ister bei Jo. Tzetzes ad Lycophron. Alexandra v. 1328 und bei Schol. Sophocl. Oed. Col. 1106 (al. 1049). Akesodorus und Androtion bei eben demselben Schol. l. c. Suidas v. *Εὐμολπίδαι* aus Maxim. Tyr.

ab [1]). Diese geschichtliche Angabe wird durch die Sitte der Athener unterstützt, zu den Besorgern der Eleusinien zwei Männer aus den Familien der Eumolpiden und der Kerykes zu nehmen, um ein beständiges Gedächtniss an den ersten Hierophanten und Kriegshelden Eumolpus und sein Haus fortzupflanzen [2]). Damit stimmt die Nachricht [3]) überein, dass die Mysterien unter Erechtheus II, König zu Athen, und zwar zufolge der Chronik des Eusebius (P. II p. 117) im Jahr 627 nach Abraham, 1388 vor Chr. Geb., eingeführt worden seyen, eine Zeitbestimmung, die um so dankbarer aufzunehmen ist, als sie auf der parischen Marmortafel ausgelöscht ist, die jedoch die Stiftung der wahrscheinlich ein Jahrhundert ältern Thesmophorien unter denselben Erechtheus, Sohn des Pandion, setzt [4]). Auf den Bericht [5]) dagegen, dass man ein Epos von 3000 Versen von den Weihen der Demeter, ihrer Ankunft bei Keleus und der Uebergabe der Mysterien an dessen Töchter bald dem Musäus, bald dem Eumolpus zuschrieb, ist weniger Gewicht zu legen.

Es wäre indessen ein voreiliges Urtheil, in Eumolpus, dem Sohne des Musäus, den ersten Urheber der Eleusinien zu finden; vielmehr haben wir allen Grund zu glauben, dass der Inhalt derselben schon längere Zeit ein Gemeingut seiner Familie gewesen sey, dass aber zu seiner Zeit ägyptische Einflüsse sich damit verknüpften,

---

dissert. XL p. 395. Etym. M. u. Photius nennen den jüngsten Eumolpus unrichtig *ἀπὸ τοῦ δευτέρου* (anstatt *πρώτου*) *πέμπτον*, s. d. Ausl. z. Suidas. Eine verschiedene Genealogie des Antiphemus findet sich bei Suid. v. *Μουσαῖος Ἐλευσίνιος*.

[1]) Pausan. a. a. O. [2]) Hesych. v. *Εὐμολπίδαι*.

[3]) Diodor. L. I.

[4]) Nach Tertullian. Apologetico hatte Musäus, Vater des Eumolpus, die Weihen zu Athen, Orpheus in Pieria, Melampus zu Argos u. Trophonius in Böotien gestiftet. Apollodor. I, 3, 2: *εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια*. Diog. L. prooem. macht den Eumolpus zum Vater des Musäus. Nach Ephorus (frgm. p. 176) haben die Idäi Daktyli, welche am Ida in Phrygien gewesen, mit Minos nach Europa gekommen und bei Samothrace sich aufgehalten, Zaubersprüche (*ἐπῳδάς*), Weihen und Mysterien gelehrt, und Orpheus sey ihr Schüler gewesen. Vgl. Aristoph. Ran. 1032. Eur. Hipp. 943. Rhes. 941. Dem. Arist. I p. 772.

[5]) Suidas v. *Εὔμολπος*. Paus. X, 5.

denen die Fabeln von der Einkehr der Demeter und von dem Feuerkinde Demophon ihre Entstehung verdankten. Auf den ersten Ursprung der Eleusinien weist uns die Nachricht hin, dass Eumolpus der Thracier, Poseidon's und der Chione Sohn, an der Spitze einer Colonie Thracier nach Eleusis gekommen ist[1]); dieser brachte aller Wahrscheinlichkeit nach die Kenntniss des cerealischen Geheimdienstes aus Samothracien, der alten Pflanzschule der Mysterien. Diese Vermuthung beruht auf einigen Zeugnissen der Alten. Suidas (v. *Εὐμολπίδαι*) sagt von Eumolpus dem Thracier: *ὃς καὶ τὴν μύησιν εὗρεν.* Es gab Mysterien bei den Kikonern in Thracien[2]); sodann sind dieselben Pelasger, von welchen die Samothracier die Orgien annahmen, nach Attika gewandert, haben mit den Athenern zusammengewohnt und sie den Hermes mit dem stehenden Gliede kennen gelehrt[3]). Dass sie es aber nicht allein bei diesem Hermes haben bewenden lassen, sondern dass sie auch die eleusinischen Orgien gewiesen haben müssen, dafür spricht das andere Zeugniss[4]), die samothracischen und eleusinischen Mysterien seyen im Wesentlichen einerlei; wie auch aus der Th. I S. 107 aus Mnaseas angeführten Namendeutung der samothracischen Götter, Demeter, Persephone, Hades und Hermes, zur Genüge erhellet[5]). Wir

---

[1]) Akesodorus bei Schol. Sophocl. l. c. Pausan I, 38, 2.

[2]) Diodor. V, 77.

[3]) Herod. II, 51. In Samothrace nannte man den Hermes Kadmilos (s. Th. I S. 110), und wenn nach Kallimachos (bei Schol. Arist. Av. 832) die Tyrrhener den Hermes Kadmilos nannten, so sind eben die tyrrhenischen Pelasger des Herodot gemeint. In diesem Zusammenhang verstehen wir die Stelle Platons Lgg. V p. 393, wo von tyrrhenischen Weihen die Rede ist.

[4]) Tertullian. Apologet. c. 7.

[5]) Gegen obige Angaben ist von keinem Belang, was Diodor. I, 2 dagegen vorbringt, dass Erechtheus bei einer Theurung wegen seiner Verwandtschaft eine Menge Getreide aus Aegypten verschafft habe, wofür er zum König erwählt worden sey, und als solcher die Mysterien nach ägyptischer Weise eingeführt habe; oder wenn Ebenderselbe L. V den thracischen Orpheus zum Mysterienlehrer macht, worin ihm Tatianus *πρ. Ἑλλ.* p. 243 Paris., Theodoret. I, Plut. und Schol. Eur. Alcest. beistimmen. Pausanias IX, 30, 4 sah in dem Mu-

werden daher annehmen dürfen, dass jener Thracier religiöse Stiftungen mitgebracht und eingesetzt habe. Der spätere Eumolpus, der Athen mit Krieg überzog, hat ohne Zweifel die Stadt mit den Weihen bekannt gemacht, und wurde daher für ihren Stifter gehalten. Nach einer andern Nachricht (s. Th. I S. 118) hat Zeus seinen Sohn Iasion die samothracische Weihe gelehrt, die aber schon vor ihm bestand. Dieser soll zuerst Fremde haben einweihen lassen und sie dadurch allerwärts berühmt gemacht haben[1]). Iasion weist uns nach Kreta, auf welcher Insel in der Stadt Knosos sehr alte und nicht geheim gehaltene Mysterien gefeiert wurden[2]). Da Zeus in der Nähe von Knosos in der Grotte Arkesion am Berge Ida geboren seyn sollte[3]), so mochte hier die Fabel von den Dioskuren ausgebildet und in die übrigen Kabirensitze verpflanzt worden seyn. Nach Andern soll Melampus, Sohn des Amythaon, die Feste der Deo, ihre Trauer besingend, aus Aegypten nach Griechenland gebracht haben[4]). In Samothrace liessen sich einweihen: Tarquinius Priscus[5]), Kadmus auf den Rath des Orpheus, die Argonauten, um sicherer zu fahren[6]), Herakles, Agamemnon und Odysseus. Man hielt diese Weihe für ein Zaubermittel gegen Seestürme[7]).

Mit den vielseitigen Berichten von dem hohen Alterthum der samothracischen und eleusinischen Mysterien setzt sich K. O. Müller (Orchemenos S. 439) in Widerspruch, behauptet, sie seyen nicht älter, als der dorische Heereszug in den Peloponnes, und führt sogar als Gewährsmann dafür den Herodot II, 51 an. Denn in den ersten Jahrzehnten nach diesem Zuge seyen die tyrrhenischen Pelasger von Athen nach Lemnos und Imbros gewandert. Nun enthält

---

senhain auf Helikon neben der Bildsäule des Orpheus die Telete (Weihe) stehen. Epiphanius haer. I lässt die Mysterien von Kadmus u. Inachus aus Aegypten nach Griechenland kommen.

[1]) Diodor. V, 77.

[2]) Diodor. l. c.

[3]) Theophrast. hist plantar. III, 5. Xenion über Kreta bei Etymol. M. v. *Ἀρχέσιον*.

[4]) Clem. Protr. p. 12.

[5]) Macrob. Saturn. III, 4.

[6]) Apollon. Arg. I, 915 ff. das. Schol. Orph. Argon. 465.

[7]) Schol. Apollon. I. Diod V. Diog. L. vit. Diog. §. 59.

sich aber Herodot jeder Zeitbestimmung und sagt nicht mehr und nicht weniger, als dass dieselben Pelasger, welche einst bei den Athenern gewohnt haben (*σύνοικοι*), da diese schon Hellenen waren, vormals in Samathrace gewesen seyen und die Einwohner dieser Insel die Orgien gelehrt haben. Mögen sie nun auch nach dem Heraklidenzug nach Lemnos und Imbros gewandert seyn, so folgt doch hieraus nicht, dass sie nicht schon lange zuvor in Athen, wo sie die pelasgische Mauer an der Burg erbauten[1]), und Jahrhunderte vorher in Samothracc konnten gewesen seyn, und dass die Mysterien nicht in Eleusis wohl konnten bestanden haben, ehe die Pelasger aus Samothrace nach Athen kamen. Es ist zu verwundern, wie die Philologen, die sich vorzugsweise der Kritik rühmen, haufenweise, auf solche Trugschlüsse bauend, den sonst verdienstvollen O. Müller in diesen Dingen ohne weitere Prüfung für ihr Orakel halten; gleich als bestünde die wahre Kritik in kühnem Leugnen und Absprechen, und nicht in sorgfältiger Prüfung. Der einsichtsvollere Meister erkannte in einer spätern Abhandlung[2]) an: „man wird zugestehen müssen, dass eine eleusinische Telete bereits v o r H o m e r, d. h. jener Sängerschule bei den Aeolern und Ionern in Smyrna oder Chios, aus welcher die Ilias und die Odyssee hervorgegangen sind, bestanden habe.... Die eleusinischen Sacra .... das ganze Verhältniss der Demeter zu ihrer Tochter, wie sie ihr entrissen und wieder gewonnen wird, konnte dem Homer nicht unbekannt seyn«. Geben wir einmal so viel zu, so ist kein Grund, den Berichten, die auf ein noch höheres Alterthum zurückgehen, die Glaubwürdigkeit abzusprechen. Auf das dem Homer und dem trojanischen Kriege weit vorausgehende Alter der attischen Mysterien lässt eine merkwürdige Stelle des gelehrten Pausanias (IV, 1, 5 ff.) schliessen. K a u k o n, heisst es hier, Sohn des Kelänus, des Sohnes des Phlyus, welchen die Athener selbst für einen Sohn der Erde ausgaben, brachte die Orgien der grossen Götter von Eleusis (wo sie also ursprünglich eben so geheissen haben müssen) nach Andania, der alten Hauptstadt von Messenien; womit der Lobgesang des Musäus auf Demeter übereinstimme. Viele Jahre nachher kam Ly-

---

[1]) Hesych. v. *Πελασγικόν* u. Ausl.

[2]) O. Müller Eleusinien (1840), kl. Schr. S. 292 f.

kus, Sohn des Pandion, Oheim des Theseus, dahin und in die Stadt Arene[1]), machte die Weihe der grossen Götter noch berühmter, und verrichtete die Reinigung der Mysten in einem Haine, den man noch in später Zeit nach seinem Namen benannte. Nächst den Eleusinien hielt Pausanias (IV, 33, 5) die Mysterien in dem Haine Karnasion unweit der Ruinen von Andania für die ehrwürdigsten.

Die Götter, denen die samothracische Weihe galt, nannte man in der mystischen Sprache die Mächtigen, *Κάβειροι*, und die Weihe selbst *τὰ Καβείρων ὄργια* oder *μυστήρια*[2]). Ebenso stellte man in Eleusis den Raub der Kore und ihre Leiden und die Irrsale der Demeter im Aufsuchen der Tochter vor[3]). Es war ein mystisches Drama[4]). Dass man sie auch hier ursprünglich Kabirenweihe hiess, lässt sich aus der Nachricht[5]) schliessen, der Athener Methapus habe die Kabirenweihe nach Theben gebracht. Ausserdem finden wir die Kabirenweihe auf der thracischen Insel Imbros[6]), auf Lemnos[7]) und zu Thessalonich, wie aus den Münzen dieser Stadt erhellet; und zwar war Imbros (nach Stephanus) nicht allein den Kabiren heilig, sondern auch dem Hermes, den die Seligen selbst Imbros hiessen. Auch dieser gehörte ja in Samothrace in die Reihe der Kabiren. Die andere Insel Lemnos hatte den Namen von der sogenannten grossen Göttin, die auch Lemnos hiess und der man Jungfrauen opferte[8]). Meines Erachtens ist diese grosse Göttin keine andere, als die Axie-

---

[1]) Pausan. IV, 2, 6.

[2]) Herod. II, 51. Stesimbrotus bei Strab. X p. 724 A. Himerius in Eclogis Dectam. Schol. Apollon. I.

[3]) Herod. VIII, 65. Augustin. de Civ. Dei VII, 20. Arnob. V. Minutius in Octavio Synesius in Calvitii encomio. Lactant. I, 21. Justin. M. ad Graec. orat. II. Aristid. Eleusin.

[4]) Clem. Protr. p. 12: *Δηὼ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικὸν καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσὶς δᾳδουχεῖ.*

[5]) Paus. IV, 1, 5 (7).

[6]) Jambl. v. Pythag. I, 28. Stephan. B. v. *Ἴμβρος*. Eustath. ad Dion. Perieg.

[7]) Cic. N. D. I, 42. Hesych. v. *Κάβειροι*. Vgl. Th. I S. 119.

[8]) Stephan. B. v. *Λῆμνος*.

ros von Samothrace[1]), sie und die andern Kabiren waren ja die grossen Götter. Demeter kam von Kreta nach Eleusis[2]) und wurde von Dysaules und seiner Gattin Baubo aufgenommen[3]). Sie fand hier ein verwandtes göttliches Wesen Namens *Δάειρα* vor, die alte Erdgöttin von Eleusis[4]), deren Cultus sich nebenbei forterhielt, doch nicht ohne eine gewisse Eifersucht. Denn wenn man ihr opferte, durfte die Priesterin der Demeter nicht dabei seyn, noch von dem Geopferten kosten. Aus diesem Grunde versetzte man sie als ein verlaltetes Wesen in die Unterwelt, und fabelte, Pluton habe sie zur Hüterin der Persephone bestellt, oder sie war nach Pherecydes die Schwester der Styx[5]). Weil alle alten Götter von Okeanos abstammen, so gab man sie für seine Tochter aus; mit (dem pelasgischen) Hermes erzeugte sie den Landesheros Eleusis (als Autochthon)[6]). Vorher hiess Eleusis *Σαισαρία*[7]), von Säsara, einer der drei Töchter des Keleus[8]). Die Spätern haben die Daeira, wie gewöhnlich, sonst bekannten Götternamen gleich gesetzt. Eustathius a. a. O. tadelt desshalb den Phanodemus, dass er sie, die doch gegen Demeter feindselig sey, für Aphrodite ausgebe, oder für einerlei mit Demeter halte; noch irriger scheine sie Einigen Here zu seyn[9]). Andere deuteten sie für Persephone aus[10]). Wenn sie auch im Cultus von allen diesen Göttinnen verschieden war, so hat allerdings ihr Wesen Aehnlichkeit mit ihnen, und nur in sofern haben solche Vergleichungen

---

[1]) Th. I S. 107.

[2]) Etymolog. Gudian. v. *Ἔλευσις*.

[3]) Paläphatus Troika bei Harpocrat. v. *Δυσαύλης*.

[4]) Th. I S. 109.

[5]) Eustath. ad Il. *ξ'* p. 684.

[6]) Paus. I, 38, 7. Harpocrat. u. Suidas v. *Ἐλευσίνια* und Etym. M. v. *Ἐλευσίς* nennen den Heros Eleusinos *τοῦ Ἑρμοῦ*.

[7]) Hesych. s. v.

[8]) Pamphos u. Homer. bei Paus. I, 38.

[9]) Servius ad V. Aen. IV, 58 sagt so, man schliesse den Tempel der Juno, wenn man der Ceres in Eleusis opfere, und umgekehrt. Der Bericht des Eustathius ist genauer und gelehrter.

[10]) Tzetzes in Lycophron. und Schol. Apollon. III. Etymol. M. v. *Δάειρα*. Vgl. O. Müller kl. Schr. S. 288.

einigen Werth. Sie der Here an die Seite zu setzen, ist gewiss nicht verwerflich, wenn wir uns an die unteritalische Vase erinnern (Th. I S. 131), worauf Hera TAPA (Daira-Terra) genannt wird. Diese Bemerkungen können wir zur Erläuterung und Ergänzung einer im Jahr 1836 im Parthenon ausgegrabenen Inschrift[1]) benutzen, wo ein Opfer *τῇ Δαείρᾳ*, wahrscheinlich im Poseideon, vorkommt. Man hat in der Voraussetzung, Daeira sey ohne weiters Kore, diesen Namen in den verstümmelten Marmor hineinzubringen gewusst. Allein in der Tempelsprache und in öffentlichen Urkunden hat man sich sicher von solcher unreinen Vermischung enthalten, zumal da ein Streit zwischen dem alten und neuen Glauben obwaltete. Mit Bezug auf die angeführte Stelle des Pausanias hinsichtlich des Gatten der Daeira schlage ich für die drei ersten Zeilen folgende Lesung vor, so dass vorn immer acht Buchstaben beigefügt werden:

[ΕΚ ΤΗΣ ΘΥΣ]ΙΑΣ [ΤΩΙ]
[ΕΡΜΗΙ ΚΑΙ] ΤΗΙ ΔΑΕΙΡ[ΑΙ ΠΑΡΑ]
[ΙΕΡΟΠΟΙΩ]Ν:

Dieses Opfer mochte nach dem alterthümlichen Naturdienst mit der Wintersonnenwende zusammenhängen.

Die Eleusinier haben sich bei ihrer Unterwerfung unter Athen in Folge des Krieges unter Eumolpus und Erechtheus ausbedungen, dass ihre Mysterien ihnen verbleiben und nicht in die Stadt verlegt werden[2]). — Eumolpus machte die Satzung, dass keinem Fremden der Zutritt zu den Weihen gestattet werden solle[3]). Als aber Herakles eingeweiht werden wollte, so fand man einen Ausweg, um theils die Satzung zu halten, theils den Heroen nicht abzuweisen, und stiftete die kleinen Mysterien, in welche er aufgenommen wurde[4]), und zwar geschah seine Aufnahme in dem attischen Gau Melite[5]) oder Agra[6]). Er und die Dioskuren waren die ersten

---

[1]) Bei Böckh Staatshaush. d. Ath. 2te Ausg. II S. 135. 137.

[2]) Paus. I, 38, 3. [3]) Isocr. Panegyr. c. 42.

[4]) Schol. Hom. Il. *θ'*. Schol. Lycophr. p. 195 Alexandra v. 1328. Schol. Aristoph. Plut. 845. 1013 das. Hemsterh. Diodor. IV, 14 sagt, Her. sey zuerst in die kleinen, vor seiner Höllenfahrt aber in die grossen Mysterien eingeweiht worden.

[5]) Schol. Aristoph. Ran. v. 501.

[6]) Stephan. B. v. *Ἄγρα*.

Fremden, denen dieses zu Theil ward[1]); jedoch wurden sie vorher, Herakles von Pylius und die Tyndariden von dem Athener Aphidnus, angewünscht[2]). Hippokrates erhielt durch einen Volksbeschluss das Recht, in die grossen Mysterien eingeweiht zu werden. Schon zur Zeit der Perserkriege waren sie nicht mehr ausschliesslich für die Einheimischen vorbehalten, sondern »auch von den andern Griechen konnte, wer wollte, sich einweihen lassen«[3]). Die Athener pflegten fremde Gastfreunde einzuführen (Plat. Epist. VII, 333). In späterer Zeit kamen sogar Völker von den äussersten Küstenländern, wie sich Cicero (N. D. I, 42) ausdrückt, zumal wenn sie das attische Bürgerrecht hatten. So rühmte sich dessen der Scythe Anacharsis[4]), der Römer Atticus[5]), Sylla[6]), der Kaiser Augustus[7]), Hadrian[8]), Marcus Aurelius Antoninus[9]), Julianus, der Wiederhersteller des Heidenthums[10]). Nero wagte es nicht. Die Mysterien waren sogar eine Finanzquelle: auf den Antrag des Aristogeiton wurde ein Gesetz gemacht, dass man für die Weihen Sporteln bezahlen musste[11]). In Samothrace liess sich der Spartaner Lysander einweihen; daselbst sahen sich die Eltern Alexanders, Philippus und Olympias[12]). Germanicus wollte unter Tiberius die Heiligthümer von Samothrace besuchen, wurde aber durch widrige Winde davon abgehalten[13]).

Die kleinen Mysterien zu Agra oder Agrä am Ilissus, zwei bis drei Stadien von der Stadt entfernt, *τὰ ἐν Ἄγραις* genannt, waren

---

[1]) Xenophon Hist. Gr. VI. Aristid. Panathen.

[2]) Apollodor. II, 5, 12. Plut. Thes. p. 16 A.

[3]) Herod. VIII, 65. Isocrat. Panegyr. 6. 59. Aristid. Eleusin. Aufg. nennt Eleusis *κοινόν τι τῆς γῆς τέμενος*.

[4]) Theoxenus bei Lucian. Scytha.

[5]) Cic. Tusc. I. Lgg. II, 14. [6]) Plut. in Sylla.

[7]) Dio Cass. LI. Sueton. in Augusto c. 93.

[8]) Spartianus in Hadriano. Hieronymus in catalogo script. eccles. in Quadrato.

[9]) Xiphilinus u. Jul. Capitolinus in Antonino. Dio LXXI, 31.

[10]) Eunapius im Leben des Maximus p. 52.

[11]) Syrianus comment. in Hermogenem. Lysias der Sophist bezahlte für seine Geliebte das Weihegeld: Demosth. in Neaer.

[12]) Himerius in Eclogis.

[13]) Tacit. Annal. II, 54.

vornemlich berühmt[1]); die in dem Gau Alimus sind zweifelhaft[2]). Vielleicht gehörten auch die im Eleusinion zu den kleinen[3]). Man beging sie zu einer für das Landvolk bequemen Zeit, im Antheste-rion[4]). Nach einer attischen Inschrift[5]) zu urtheilen, fielen sie gegen Ende dieses Monats; denn hier werden der Reihe nach genannt die Dionysien *ἐπὶ ληναίῳ*, die Mysterien, die Asklepiea und die Dionysien *ἐν ἄστει*. Die lenäischen Dionysien waren am 11. bis 13. Anthesterion und die Asklepiea am 8. Elaphebolion, zwischen darin die kleinen Mysterien[6]). Obgleich wir von den kleinen Mysterien fast nichts wissen, so nehmen sie doch in den neuern Büchern einen grossen Abschnitt ein. Das Meiste, das auf sie bezogen wird, gilt den eleusinischen. Auch gab der schwankende Sprachgebrauch, unter den kleinen und grossen Mysterien den niedern und höhern Grad der Weihe zu verstehen[7]), Veranlassung zu einer irrigen Verwechslung bei ältern und neuern Schriftstellern, als wären in den kleinen nur die Mysten und in Eleusis die Epopten geweiht worden[8]). Keine

---

[1]) Eustath. l. c. u. die Auslg. zu Aristoph. Plut. l. c. p. 437 Beck.

[2]) Clem. Al. Protr. S. oben S. 129.

[3]) Schol. Plat. Gorg. p. 497 C. Aristid. Panathen : »ihr nehmet alle Jahre im Eleusinion mehr Menschen auf, als andere Griechen in einer ganzen Stadt«.

[4]) Plut. in Demetrio c. 26 p. 900 E.

[5]) Bei Böckh über d. Staatsh. d. Ath. Beil. VIII.

[6]) O. Müller (Eleusinia, kl. Schr. II S. 268) setzt die kleinen Mysterien wegen der Urkunde im Corp. Inscr. Gr. n. 399 in die Mitte des Anthesterion. Sie hätten so mit den geräuschvollen Anthesterien collidirt.

[7]) Plat. Gorg. c. 113 p. 497 C. Clem. Al. Str. V p. 689: *τὰ μικρὰ μυστήρια, διδασκαλίας τινὰ ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευῆς τῶν μελλόντων, τὰ δὲ μεγάλα περὶ τῶν συμπάντων· οὐ μανθάνειν ἔτι ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα.* Vgl. Strom. IV. u. Schol. Aristoph. Plut. v. 845 : *ἔστι τὰ μικρὰ ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων.* Wie sonst, ist hier *μυστήρια* für *τελεταί* zu verstehen. Ebenso, wenn der Schol. sagt, man hätte in Eleusis grosse und kleine Myst. gehabt. S. Procl. in Parmen. p. 131. Jambl. Protrept. II, 15. 20.

[8]) Dass Eleusis beide Weihegrade hatte und gab, erhellet aus

Beachtung verdient die Bemerkung des Scholiasten des Aristoph. (Plut. 845) von der Verschiedenheit der grossen und der kleinen Mysterien, als ob jene der Demeter und diese der Persephone gewidmet gewesen seyen. Beide Göttinnen sind ja in ihrem Thun und Leiden ungetrennt, und Herodot (VIII, 65) sagt ausdrücklich, die Eleusinia seyen *τῇ Μητρὶ καὶ τῇ Κούρῃ*, und Eustathius (ad Il. *β'*, 851) und das Lexicon Coislin. (p. 603), die kleinen seyen der Demeter gefeiert worden. Ich werde unten eine glaubwürdigere Nachweisung geben, dass in den kleinen Mysterien als den jüngern besondere Rücksicht auf Dionysos und seine Schicksale genommen wurde.

Die zwei Classen der Eingeweihten hiessen Mysten (*μύστης*, femin. *μύστις*) und Epopten[1]), die sich aber nicht nur auf Einen Ort beschränkten. Namentlich war Eleusis in dieser Beziehung für sich selbstständig. Die Mysten standen gleichsam im Vorhof, die Epopten wurden gewürdigt, alle Geheimnisse innerhalb des Tempels zu schauen[2]). Ausser diesen gab es eine Classe blosser Nachfolger (*ἀκόλουθοι*). Der Weihe gingen gewisse Reinigungen vorher[3]); wesswegen man sogar drei Stufen unterscheiden mag[4]).

Ordentlicher Weise verfloss ein Zeitraum von fünf Jahren, ehe

---

Harpocrat. v. *ἐπωπτευκότων· οἱ μυηθέντες ἐν Ἐλευσῖνι ἐν τῇ δευτέρᾳ μυήσει ἐποπτεύειν λέγονται.*

[1]) Plut. in Alcib. Himerius in Eclogis, in dialogi prooem.

[2]) Themistius ad Jovianum Imperat.: *ἔξω τοῦ νεὼ τὰ προτέλεια μυήσας, εἰς τὰ ἀνάκτορα τὴν τελετὴν καταθήσεται.* Proklus in Tim. comment. II redet von zweierlei Bildern in der Telestik, von denen einige offenbar (*ἐμφανῆ* nach der Verbesserung des Meursius) seyen, andere als Sinnbilder der Gegenwart der Götter inwendig verborgen werden und nur den Telesten bekannt seyen.

[3]) Clem. Al. Strom. V. VII.

[4]) Proclus in Plat. Theol. IV c. 26: *προηγεῖται ἡ μὲν τελετὴ τῆς μυήσεως, αὕτη δὲ τῆς ἐποπτείας.* Theo Smyrnäus Mathem. I p. 18 ed. Bull. unterscheidet sogar fünf Weihegrade: 1) *καθαρμός*, 2) *τελετή*, 3) *ἐποπτεία*, 4) die Bekränzung als das Ende der Epopteia, kraft deren man auch Andern die Weihen priesterlich mittheilen kann, und 5) die daraus entspringende Gott wohlgefällige Glückseligkeit. Vgl. Olympiodor. bei Lobeck Aglaoph. p. 41.

ein Mystes ein Beschauer (ἐπόπτης) wurde[1]); zum wenigsten aber war ein Jahr Zwischenraum gesetzt[2]). Non semel quaedam sacra traduntur, servat Eleusis, quod ostendat revisentibus, sagt Seneca (Quaest. nat. VII, 31). Die Fabel des Phaëthon sollte vielleicht die Grade der Weihen rechtfertigen; wenigstens wurde er in Samothrace verehrt, und Skopas bildete für die Samothracier Aphrodite, den Pothos und den Phaëthon[3]). Der Letzte scheint einen Gegensatz zu Pothos zu bilden, als dem ächten Weihegenius. Wie Phaëthon dem Apollon in sein Amt griff und desselben unkundig den Sonnenwagen lenken wollte, so mochte er auch ein Sinnbild eines jähen und voreiligen Mysten seyn, der frivol dem Heiligen naht, Alles auf einmal wissen und unbefugt thun will. Demetrius verlangte und erlangte wider die Sitte gleichzeitig die vollständige Weihe bis zur Epopsie[4]). Plutarch bemerkt, weil man die kleinen Mysterien im Anthesterion und die grossen im Boedromion zu halten pflegte, so habe ein Daduch zwar gegen dieses Begehren Einsprache erhoben, aber auf den Vorschlag des Stratokles habe man beschlossen, den Munychion Anthesterion zu nennen und dem Demetrius die erste Weihe in Agra zu geben, sodann in demselben Monate, der aus dem Anthesterion ein Boedromion geworden, ihm die höhere Weihe zu ertheilen. Ich zweifle nicht, dass dieses ein blosses Mährchen ist, aus der irrigen Auslegung der Worte des Philochorus a. a. O. entstanden: *τοὺς χρόνους τῆς τελετῆς τοὺς πατρίους μετακινηθῆναι*, und in der falschen Voraussetzung, dass man die untere Weihe in Agra und die Epopsie in Eleusis empfange. Denn wie hätte Demetrius ein so widersinniges Begehren stellen können, wenn man in der That die beiden Weihen nur zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten erhielt, oder konnte er einen so albernen Beschluss, wie man den Athenern aufbürdet, zum voraus von ihnen erwarten? Ebenso ist es unglaublich, dass die zu einer bestimmten Zeit von ganz Griechenland besuchten grossen Mysterien aus Schmeichelei gegen Demetrius auf ein-

---

[1]) Tertullian. in Valentinian. Anfg.

[2]) Plut. in Demetr. c. 26 p. 900 E. Schol. Aristoph. Ran. 745. Suidas v. *ἐπόπται*.

[3]) Plin. H. N. XXXVI, 4 p. 727.

[4]) Philochor. L. X *Ἀτθίδος* bei Harpocr. v. *ἀνεπόπτευτος* und Plut. l. c.

mal vorausgenommen worden wären. Wenn man dem Stratokles zum Vorwurfe machte, er habe das Jahr in einen Monat zusammengedrängt, so konnte diess auch alsdann geschehen, wenn, was sonst ein Jahr aus einander sein musste, in Einem Monat beisammen war. Ausserdem wäre nicht zu begreifen, warum im Munychion Alles sollte vorgegangen seyn. Gerade dieser Umstand führt uns auf das, was jener Erdichtung Wahres zu Grunde liegt. Plutarch erzählt nemlich weiter, die Athener hätten dem Munychion den Namen Demetrion gegeben, den letzten dieses Monats Demetrios und unter den Festen die Dionysien Demetria genannt; wegen ungewöhnlicher Kälte aber sey die Procession der Dionysien unterbrochen worden. Wenn nun unter diesen Dionysien die Anthesterien zu verstehen sind, so mochte damals der Vorschlag gehört und angenommen worden seyn, die Procession in den Demetrion zu verlegen und diessmal den Munychion Anthesterion zu heissen.

Der Archon Basileus wachte über alles während der Feier etwa vorfallende Unrecht und Gottlosigkeit[1]): er untersagte den Angeklagten (*τοῖς ἐν αἰτίᾳ*) Theil an den Mysterien zu nehmen[2]), er konnte bei den Eumolpiden Klagen über Gottlosigkeit anbringen[3]), und nach einer Verfügung Solons versammelte sich den Tag nach der Feier der Senat in dem Tempel Eleusinion in Beiseyn des Königs, welcher über das auf die Feier Bezügliche Bericht abstattete[4]). Die Richterstätte, also der Tempel, wurde mit einem Seil versperrt, wann der Mysterien wegen Gericht gehalten wurde, damit kein Ungeweihter nahe[5]). Auch der Hierophant und die übrigen Priester waren für ihre Amtsverwaltung verantwortlich[6]). Von denen, die sich vergangen hatten, wurden Fahrnisse öffentlich verkauft, um die Geldstrafe zu erlegen, und diess auf Säulen in Eleusis eingegraben, welche man schlechthin die attischen Säulen nannte[7]). In jedem

---

[1]) Lysias in Andocidem.

[2]) Pollux VIII, 8, 90.

[3]) Lysias c. Andocid. §. 10. Demosth. c. Androtion. p. 601, 25.

[4]) Andocides orat. *περὶ μυστηρ.* §. 110 ff.

[5]) Pollux VIII, 12, 141.

[6]) Aeschin. c. Ctesiph. § 18. Der Redner gegen die Neära p. 1384 f.

[7]) Pollux X, 97. 148

Zeitraum einer Prytanie, während dessen vier Volksversammlungen gehalten wurden, war die vierte eigens zu kirchlichen und heiligen Angelegenheiten (*περὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων*) im Allgemeinen bestimmt[1]). Aeschylus, in dessen Iphigenia, Oedipus und andern Trauerspielen die Alten Andeutungen auf die Mysterien fanden, wäre desshalb beinahe auf der Bühne umgebracht worden. Er wies sich aber vor dem Areopag aus, dass er gar nicht eingeweiht gewesen war und wurde frei gesprochen[2]). Diagoras dagegen von Melos, welcher die Mysterien zu Eleusis und die der Kabiren ausgeschwatzt und verkleinert hatte, wurde für vogelfrei erklärt[3]). Einst gingen mit der übrigen Menge zwei junge Akarnaner in den Tagen der Mysterien in den Tempel der Demeter, wurden durch ihre Fragen als Ungeweihte erkannt, vor die Vorsteher gebracht und getödtet; woraus der Krieg mit dem König Philippus sich entspann[4]). — Um der heiligen Feier ungestört obzuliegen, hatten die Athener, wie die Eleer für die Olympien, schon vor dem peloponnesischen Kriege in einem eigenen Vertrage Waffenruhe für die Mysten, Epopten und ihr Gefolge (*ἀκόλουθοι*) in den grössern Mysterien vom Neumonde im Metageitnion an den Boedromion hindurch bis zum 10. Pyanepsion und für die kleinern Mysterien vom Neumonde im Gamelion an den Anthesterion hindurch bis zum 10. Elaphebolion bedungen[5]).

Der Ordnung wegen hatten die Eingeweihten ihre besondern Vorsteher oder Anführer, *μυσταγωγοί* genannt[6]). Plutarch (in Alcib.) unterscheidet in dem Aufzug von Eleusis Priester, Mysten nnd Mystagogen. Die Figuren auf alten Denkmalen, welche häufig mit Stäben ausgezeichnet sind und zum Theil Andern ernstlich zureden, halte ich für solche Mystagogen. Die Oberaufsicht über die attischen

---

[1]) Pollux VIII, 96.

[2]) Heraclides Ponticus *περὶ Ὁμήρου* L. I bei Eustrathius ad Aristot. Ethic. Nicom. L. III, c. 2 p. 40 A. Clem. Str. II.

[3]) Aristoph. Nub. 828 das. alte und neue Ausleger. Athenagoras Legat. p. 18 ed. Oxon. Suidas v. *Διαγόρας*. Wieland att. Mus. II, 3 S. 86.

[4]) Liv. 31, 14.

[5]) Corp. Inscript. n. 399.

[6]) Hesych. v. *μυσταγωγός· ἱερεὺς ὁ τοὺς μύστας ἄγων.*

Mysterien führte der Archon König, der zweite der neun Archonten (welche alljährlich erwählt wurden), unterstützt von vier vom Volk erwählten Aufsehern (*ἐπιμεληταί*), von denen zwei aus dem Volk, einer aus dem Geschlechte der Eumolpiden und ein anderer aus dem der Kerykes seyn mussten[1]). Der König war bekränzt, die Epimeleten nicht[2]), jener hatte ein kretensisches Kleid (*Κρητικόν*) und besondere Schuhe (*βασιλίδες*)[3]). Die kirchlichen Feierlichkeiten versahen vornemlich drei Männer: der Hohepriester (*ἱεροφάντης*[4]), antistes ceremoniarum)[5]), welcher den Beruf hatte, die Geheimnisse zu offenbaren (*ὁ τὰ μυστήρια δεικνύων*), der Fackelträger (*δᾳδοῦχος*) und der Herold oder Marschall (*κήρυξ*, zum Unterschied von andern *ἱεροκήρυξ*[6]) oder *ὁ τῶν μυστῶν κήρυξ*[7]) genannt). Als daher Alkibiades in seinem Hause die Mysterien nachmachte, so spielte er selbst den Hohenpriester, Polytion den Fackelträger und Theodorus den Herold[8]). Das eigentliche Mysteriencollegium war nach diesen Zeugnissen mit drei Aemtern vollzählig. Jedoch seit Meursius (Eleusin. c. 14) rechnet man den unrichtig so genannten Epibomios hinzu. Eine alte Inschrift[9]) nemlich führt in Beziehung auf gewisse Ehreneinkünfte der eleusinischen Priester an: *τὸν ἐπὶ τῷ βωμῷ ἱερέα καὶ τὸν ἱερέα τοῖν θεοῖν*. Ebenso führen zwei spätere Inschriften bei Spon und Corsini (F. A. II p. 207. 209) in Verbindung mit dem Hierophantes, Daduchos, Hierokeryx den *ἐπὶ βωμῷ* an. Vielleicht hatte der Vorsteher der zehn *ἱεροποιοί*, welche die Opfer darzubringen hatten, jenen Titel[10]). – Der Hohepriester

---

[1]) Aristot. de republ. Atheniens. bei Harpocrat., Suidas u. Etym. M. v. *ἐπιμελητής*. Pollux VIII, 9, 90. Harpocr. und Hesych. v. *βασιλεύς*. Demosth. c. Mid. p. 570, 6. Lysias c. Andoc. §. 4.

[2]) Suidas v. *ἡγεμονία*.

[3]) Pollux VII, 77. 85.

[4]) Hesych. s. v.

[5]) Nach der Uebersetzung des Tacitus Historiar. L. IV extr.

[6]) Demosth. c. Neaer. p. 591.

[7]) Xenophon Hist. Gr. II, 4, 20.

[8]) Plut. in Alcib. c. 22 p. 202. Vgl. Arrian. Commentar. in Epictet. III, 21 p. 440. Sluiter Lectt. Andocideae p. 44 ff.

[9]) Corp. Inscr. Gr. n. 71.

[10]) Auch Philostr. v. Soph. L. II erwähnt *τὸν ἐπὶ βωμῷ*. Für eine

war durch ein langes Gewand (στολή) [1]) und durch einen erhabenen Stuhl [2]) ausgezeichnet, wie auch sammt dem Fackelträger durch sein Haupthaar und eine Binde (στρόφιον) [3]). Er, der Fackelträger, die Hierophantides und die übrigen Priesterinnen trugen einen Myrtenkranz [4]). Er war aus dem hohenpriesterlichen Geschlechte der Eumolpiden [5]), und vertrat die Stelle des ersten Hohenpriesters Eumolpus [6]). Sein Name durfte den Ungeweihten nicht einmal verrathen werden [7]). Das Amt des Hohenpriesters dauerte lebenslang (in Keleä bei Phlius von einem Feste zum andern) [8]); nicht so das des Fackelträgers, wie Corsini (F. A. II p. 149) gegen Meursius aus einer Inschrift [9]) nachgewiesen, worin Sophokles zwei Mal das Amt des Fackelträgers verwaltet hat. Enthaltsamkeit von Fleischeslust wurde von allen Priestern der Demeter Eleusinia gefordert, zu welchem Behufe sie die männlichen Theile mit Schierlingssaft wuschen [10]). Diess that auch der Hohepriester, welcher nach Erlangung dieser Würde alle eheliche Gemeinschaft zu meiden hatte, und durch

---

Deutelei ist es zu halten, wenn Eusеb. Pr. Ev. III p. 117 A sagt, dass der Weihepriester nach dem Bilde des Schöpfers, der Fackelträger nach dem der Sonne, der Diener des Altars (ὁ ἐπὶ βωμῷ) nach dem des Mondes und der Marschall nach dem des Hermes ausgestattet gewesen sey.

[1]) Plut. in Alcib. l. c.

[2]) Eunapius in Maximo p. 52.

[3]) Arrian. in Epictet. III, 21. Plut. in Aristide.

[4]) Ister bei Schol. Soph. Oed. Col. 673. Tzetz. ad Lycophr. 1328.

[5]) Soph. Oed. Col. 1053. Clem. Protr. Arnob. V.

[6]) Plut. de exilio c. 17 p. 607. In einer Inschrift bei Saintecroix T. II p. 218 hiessen die Geweihten »Mysten des Eumolpus.«

[7]) Eunapius l. c. Lucian. Lex. §. 10 T. V p. 189 Bip.

[8]) Paus. II, 14, 1.

[9]) Spon. Pop. Attic. 24. Auch Silvestre de Sacy zu Saintecroix I S. 225 sagt, dass man aus Pausan. I, 37, 1 nicht auf die Lebenslänglichkeit des Daduchenamtes schliessen könne.

[10]) Schol. Persii Sat. V.

Einnehmen von Schierlingssaft den Geschlechtstrieb zurückhielt[1]). Der Daduch dagegen durfte sich verehelichen, und ebenso der Hierophant in Keleä[2]). Sowohl der Fackelträger[3]) als der Hierokeryx[4]) stammte von dem alten Keryx, dem Sohne des Hermes und der Pandrosos (oder Aglauros), Tochter des Cekrops. Der letztere hatte auch bei den Dionysien die Gattin des Archon Basileus zu unterstützen[5]). Es gab zu Eleusis auch weibliche Priesterinnen, *ἱεροφάντιδες*[6]) oder *προφάντιδες*[7]) genannt, welche eine Vorsteherin aus dem Geschlechte der Phillidä hatten[8]). Man hiess die Priesterinnen und in weiterer Bedeutung die geweihten Frauen überhaupt Bienen[9]). Weil diese sich von der zartesten Kost nähren und beinahe kein Fleisch an ihnen ist, so sind sie ein natürliches Sinnbild der Reinigkeit, und daher auch den Musen geweiht. Der Name Bienen entsprach so der Purpurbinde um die Lenden, dass das Fleisch züchtig, der Sinn dem Edlern zugewandt sein soll. — In Samothrace behielt man den morgenländischen Namen des Priesters bei: wenigstens lesen wir[10]), dass der Priester der Kabiren *κόης* oder *κοίης* hiess von

[1]) Origen. c. Cels. VII. Hieronym. c. Jovinian. I. vgl. denselben de monogamia ad Gerontiam.

[2]) Paus. II, 14, 1.

[3]) Aristid. Eleusin.

[4]) Pollux VIII, 9, 22.

[5]) D. Redner c. Neaer. p. 591. Pollux VIII, 103, welcher von dem Herolde *τῶν μυστικῶν* drei andere Gattungen unterscheidet: den bei den Wettkämpfen, die bei den Festaufzügen von dem Geschlechte der Euniden, und die, welche auf dem Markte die Waaren feil boten. Lange Zeit lag den Herolden ob, die Opferthiere zu schlachten und zu zerschneiden und den Wein zu libiren: Kleidemus bei Athen. XIV, 79 p. 660 a.

[6]) Schol. Soph. Oed. Col. 673. Photius p. 80 Herm.

[7]) Pollux I, 14.

[8]) Photius, Suidas und Etym. M. v. *Φιλλεῖδαι.*

[9]) Hesych. v. *μέλισσαι· αἱ τῆς Δήμητρος μύστιδες.* Porphyr. de antro Nymph. Schol. Eur. Hippolyto. Schol. Pind. Pyth. IV, 104. Callim. in Apoll. 110.

[10]) Hesych. v. *κοίης.*

כֹּהֵן (Priester) [1]). Wir wissen nicht, ob dieser dem Hierophant oder dem Daduch in Eleusis entsprach: nur lesen wir bei Hesychius, dass jener den Mörder sühnte, wesswegen man geneigt werden möchte, ihn für den Fackelträger zu halten [2]).

Die grossen Mysterien zu Eleusis fielen in die Mitte des Boedromion; bestimmt werden der 16te [3]) und der 20ste dieses Monats als Tage des Festes bezeichnet. Den Anfangstag können wir aus zwei Stellen Plutarchs folgern. Im Leben Alexanders c. 31 nemlich redet er von einer Mondsfinsterniss im Boedromion am Anfang der Mysterien, und am eilften Tage nachher sey die Schlacht bei Arbela (richtiger Gaugamela) vorgefallen, wo Darius im Fackelschein seine Schlachtreihen aufstellte. Im Leben des Camillus c. 19 nun zählt er mehrere Schlachten des Monats Boedromion auf, unter andern *πέμπτῃ φθίνοντος ἐν Ἀρβήλοις*. Zuversichtlich haben nach Meursius (Eleusinia c. 21. Gronov. Thes. VII), Corsini (Fasti Att. II p. 378), Saintecroix, Creuzer (IV S. 395), Preller [4]) und O. Müller (kl. Schriften II S. 270) den Schlachttag von Arbela auf den 26. Boedromion und somit den Anfang der Mysterien auf den 15ten gesetzt. Man könnte vorerst einwenden, dass Plutarch vermuthlich nach römischer Weise den eilften von dem 26sten zurückgezählt habe, so dass das letztere Datum mitgezählt wurde, wie auch die Griechen selbst zu thun pflegten; dann wäre der Anfangstag der Mysterien der 16te Boedromion. Allein damals Ol. 112, 2 war das Mondjahr eingeführt, und dann ist *ἡ πέμπτη φθίνοντος*, wenn der Monat hohl war, der 25ste, sey es wirklich, sofern man von 29 fünf rückwärts zählte, oder doch dem Werth nach, sofern man den 2ten Boedromion aus-

---

[1]) Bochart. Geogr. sacr. p. 747.

[2]) Hesych. hat uns das Zeitwort *κοιᾶται* für *ἱερᾶται* aufbehalten, woher in der lateinischen Priestersprache incohare, inchoare: Is. Voss. ad Catull. p. 85. Nach Diodor. V, 47 wurde die Kabirenweihe in Samothrace in einer fremden Sprache gefeiert.

[3]) Plut. de gloria Athen. c. 7 und im Phocion von der Schlacht von Naxos: *ἐνίκων μεγάλοις μυστηρίοις, καὶ παρεῖχεν οἰνοχόημα Χαβρίας Ἀθηναίοις καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν τῇ ἕκτῃ ἐπὶ δέκα τοῦ βοηδρομιῶνος.*

[4]) In Pauly's Realencyklopädie Eleusinia S. 95.

merzte. Im zweiten Fall wäre der Anfang der Mysterien nach dem Sprachgebrauch auf den 16ten gefallen; jedoch der erste Fall ist mir wahrscheinlicher, und am 15ten eines Mondmonats pflegt Vollmond zu seyn, da der Monat erst nach eingetretenem Neumonde beginnt. Die Mondsfinsterniss muss zur Aufklärung der Sache beitragen, sie ereignete sich in jenem Jahre (331 v. Chr.) total am 20sten September N. M. 6 Uhr 35 Min.[1]); folglich war am 9ten Juli des Morgens Neumond und am 10ten Jahresanfang, nicht am 12ten, wie Ideler in den Tabellen seines Lehrbuches angibt. Vom 10ten Juli bis und mit dem 20sten September sind es 73 Tage, und gerade so viele sind es vom 1ten Hekatombäon bis und mit dem 14ten Boedromion, wenn diese beiden Monate hohl waren. Mädler untersuchte in seiner populären Astronomie die vollen und hohlen Monate des metonischen Cyklus, und fand den Hekatombäon und Boedromion des je siebenten Jahres als hohle Monate. Ol. 112, 2 ist aber das siebente Jahr des sechsten Cyklus. Hiernach nahm die Mysterienfeier in der Nacht vom 20sten auf den 21sten September am 15ten Boedromion ihren Anfang. Wir bemerken hier gelegentlich, dass man nicht auf metonische Weise jedem Cyklus $7^1/_2$ Stunden mehr, als der Mondlauf beträgt, zugegeben haben konnte, sondern bei Einführung dieser Zeitrechnung Ol. 102 das Jahr regelmässig nach dem Neumonde begonnen hat, weil sonst Ol. 112, 2 der Jahresanfang nicht schon der 10te Juli gewesen wäre[2]). Die Festordnung scheint davon ausgegangen zu seyn, dass die Mysterien in den Vollmond um die Herbstnachtgleiche fallen sollen. Nach der olympischen Zeitrechnung konnte zwar der 15te Boedromion nicht immer auf diese Mondsphase zutreffen, doch war diess im ersten Jahre der Tetraëteris, das mit dem Neumonde begann, der Fall. Nach Galenus (*Ὑγιεινῶν* L. IV) fallen die attischen Mysterien in den römischen September, und Julianus Orat. V in magn. Matrem p. 173 hat, wenigstens was die grossen M. betrifft, im Allgemeinen Recht, wenn er angibt, dass man die kleinen M. zu der Zeit feiere, wenn die Sonne im Widder, und die grossen, wenn sie in der Wage stehe. Man setzte den Raub der

---

[1]) Hales Analysis of Chronology 2te Ausg. London 1830. Vol. I p. 75.

[2]) S. S. 56 f.

Persephone in die Herbstnachtgleiche (Sallust. de Diis et mundo p. 251 in Gale's opusc. mythолog.), und so fielen die Mysterien folgerichtig eben dahin; so weit es mit der Beweglichkeit des Jahres vereinbar war. Der Festcalender nahm wenigstens hierauf, und nicht auf die einen Mouat später fallende Saatzeit Rücksicht, wie man bisweilen wähnte. — Bemerkenswerth ist, dass bei den Israeliten das siebentägige Laubhüttenfest gerade auch auf den ersten Vollmond nach der Herbstnachtgleiche, den 15ten des siebenten Monats (Tisri) fällt [1]; nachdem das Fasten und der grosse Versöhntag, fünf Tage vorherging. Was hier in zwei Festen aus einander gehalten war, Fasten und Freude, das haben die Eleusinien näher zusammen gezogen, sie waren gleichfalls eine Festwoche um die Zeit des Laubhüttenfestes, und wie sie einen Fackeltag hatten, so hatte am ersten Abend des Laubhüttenfestes eine ganz Jerusalem überstrahlende Illumination im Vorhofe der Weiber statt [2].

Die grossen Mysterien wurden alljährlich gefeiert [3], als welche mehr eine ethische denn eine calendarische Bedeutung hatten. Als etwas von Eleusis Abweichendes bemerkt es Pausanias (II, 14, 1), dass man das Weihefest der Demeter zu Keleä „nicht jedes Jahr, sondern nur das vierte Jahr« begehe; ob es gleich im Uebrigen ähnlich und von Dysaules von Eleusis eingeführt sey. Von den Pheneaten sagt dagegen derselbe Schriftsteller (Arcad.), dass sie ein sogenanntes grösseres Weihefest der eleusinischen Demeter alljährlich halten. Scaliger (de emendat. temp. p. 418 sq.) hielt die Periode der Eleusinien für eine vierjährige, weil Tertullian (in Valentinian. z. Anfg.) behauptet, dass die Epopten fünf Jahre lang zuvor Unterweisung empfingen. Allein daraus lässt sich jener Schluss nicht ziehen; noch weniger durfte Scaliger den Suidas tadeln, welcher sagt, dass die zweite Weihe das folgende Jahr auf die erste erfolgt sey. Otfried Müller (kleine Schriften II S. 268) war der Meinung, dass wenigstens in der ursprünglichen Stiftung ein vierjähriger Zeitraum für sie festgesetzt war. Allerdings meldet Pollux (VIII, 9, 107

---

[1] 3 Mos. 23, 34.

[2] Ullmann in Creuzer's Symb. IV S. 753.

[3] Herod. VIII, 65. Aristid. Eleusin. p. 259. Vgl. Lobeck Aglaophamus p. 34.

p. 927), dass die vom Staat bestellten zehn Opfervorsteher (*ἱεροποιοί*) die pentaëterischen Opfer nach Delos, in Brauron, an den Herakleen und zu Eleusis besorgt haben. Allein Pollux redet nicht von einer ursprünglichen Feier der Eleusinien, sondern allgemein, und wir würden uns irren, mit O. Müller anzunehmen, als hätten sie wegen der vierjährigen Staatsopfer einmal eine andere Periode gehabt. Ich vermuthe vielmehr, da die Kampfspiele gewöhnlich pentaëterisch waren, dass auch die eleusinischen von jeher nur alle vier Jahre wiederkehrten, und bei diesem Anlass die öffentlichen Opfervorsteher sich betheiligten. Sogar die Stelle Hom. h. auf Demeter 266 *περιπλομένων ἐνιαυτῶν* von den Kampfspielen der Eleusinier gesagt, scheint auf eine Periode zu deuten. Gerade so waren die Delia eine jährliche Theorie, die Eleutheria in Theben ein jährliches Todtenopfer, beide aber zugleich ein pentaëterischer Agon (s. S. 75 und 244); Hadrian stiftete dem Antinous in Mantinea eine jährliche Feier (*τελετήν*) und das fünfte Jahr einen Wettkampf[1]). Wenn die Herakleen in das zweite und die Panathenäen in das dritte Olympiadenjahr fielen, so mochten die Eleusinien die Lücke des vierten Jahres ausfüllen.

Die Mysterien währten mehrere Tage, während deren man niemand verhaften durfte[2]). Meursius l. c. glaubte ihre Anzahl im Polyän a. a. O. zu entdecken, änderte aber das Zahlwort willkürlich in neun, fing nun an die einzelnen Tage darnach zu bestimmen und fand Anhänger zur Genüge[3]). Ich begnüge mich so viel als zu wissen möglich ist, zu sagen, und lasse das Weitere dahingestellt seyn, oder wo ich Vermuthungen wage, will ich sie aufrichtig für solche ausgeben, und mit den Gründen, worauf sie beruhen, unterstützen.

---

[1]) Paus. VIII, 9, 8. So sagt Pollux I, 37: Zu den Festen können hinzugefügt werden *αἱ τῆς περιόδου καὶ τῶν ἀγώνων κλήσεις, Ὀλύμπια κ. τ. λ.*

[2]) Demosth. in Midiana.

[3]) Er las im Polyän III, 11, 11: *Χαβρίας περὶ Νάξον ναυμαχῶν ἐνίκησε βοηδρομιῶνος ἕκτῃ ἐπὶ δέκα, αὐτὴν τὴν ἡμέραν ἐπιτήδειον τῇ ναυμαχίᾳ κρίνας, ὅτι ἦν μία τῶν λϑ′ μυστηρίων.* Weil ihm 39 Tage zu viel schienen, so änderte er *ϑ′* d. i. neun Tage. Allein zu geschweigen, dass von zehn neuerdings verglichenen Handschriften keine einzige die

Bestimmt genannt werden nur der erste und der letzte Tag der Mysterien, sodann der Tag am 16. Boedromion, ferner der 20. Boedromion als ein Haupttag, Ἴακχος genannt [1]), endlich ohne weitere Bestimmung schlechthin als Tage der Mysterien: ἄλαδε μύσται [2]), Fackeltag (lampadum dies) [3]), von welchem wir aber wahrscheinlich machen werden, dass er der nemliche 20. Boedromion war, und Epidauria [4]). Somit hätten wir nur Kenntniss von sechs Tagen. Wir müssen aber deren wenigstens sieben annehmen, sofern der erste Tag nach der vorigen Erörterung auf den 15. Boedromion fällt, und auf den Haupttag am 20. noch mindestens einer folgte, nemlich das Bitt- und Dankopfer [5]).

Der erste Tag hiess die Versammlung (ἀγυρμός) [6]) und war sonach ein Vorbereitungstag. Aber nicht in Athen, sondern in Eleusis selbst, in dem dasigen Heiligthum der Göttinnen, müssen wir uns die Versammlung denken. Die entgegengesetzte Meinung z. B. Prellers [7]), der das Fest erst von der Jacchosprocession an nach Eleusis verlegt, bringt grosse Verwirrung in die Sache. Eleusis war der Mittelpunkt der Eleusinien, von wo aus man wallfahrtete, nicht wohin man wallfahrtete [8]). Einen noch unglücklichern Mittelweg

---

Zahl im Texte und nur eine am Rand hat (Saintecroix sur les mystères I S. 313); so erlaubt deren Zulassung der griechische Text selbst nicht. Denn gehörte der Artikel τῶν zu einer Zahlbestimmung, so müsste er vor μυστηρίων wiederholt werden; was nicht der Fall ist. Die ursprüngliche Lesart war vielleicht τῶν μεγάλων μυστ.

[1]) Hesych. v. Ἴακχον . . μίαν ἡμέραν τῶν μυστηρίων, ἐν ᾗ τὸν Ἴακχον ἐξάγουσι.

[2]) Nach der Verbesserung des Meursius c. 23 von Hesychius s. v. wo die Hdschr. Ἄλα δένσται haben. Zur Bestätigung dieser Emendation führe ich das Etymol. M. v. ἱερὰ ὁδός an, wo es heisst: ἣν ἀπίασιν οἱ μύσται ἅλαδε.

[3]) Fulgentius Myth. L. I, 10.

[4]) Philostr. v. Apollon. IV, 6. Pausan. II, 26, 8.

[5]) Hermann gottesd. Alterth. S. 279 nimmt einen zwölftägigen, O. Müller (Eleusinia, kl. Schr. II S. 276 f.) einen neuntägigen Zeitraum für die Mysterien an. Ebenso folgt Corsini F. A. II p. 378 dem Meursius.

[6]) Hesych. s. v. [7]) In Pauly's Realencyklopädie Eleusinia S. 97.

[8]) S. S. 339 mit Note 2.

schlägt O. Müller S. 273 ein. Er lässt diejenigen Athener und Fremden, welche die Einweihung in die Eleusinien zum ersten Male begehrten, nach dem Tage *ἅλαδε μύσται* nach Eleusis gehen und die nöthigen Vorweihungen bestehen, die ältern Mysten aber bis zum 20sten in Athen bleiben, und an diesem Tage in dem rauschenden Jacchoszuge nach Eleusis ziehen; die von Eleusis sollen ihnen halbwegs entgegen gekommen, hierauf sämmtliche Mysten nach Athen zurückgekehrt seyn, und hier die Mysterien noch fortgedauert haben. Da wäre ein dreitägiges seltsames Schisma in der Versammlung der Mysten eingetreten; wie hätten sich dabei der Hierophant, der Daduch und der Hierokeryx vertheilt und an beiden Orten genügen können, und womit hätten sich die Mysten in Athen zwei Tage lang (den vierten und fünften) beschäftigt? — Die Versammlung musste in heiliger Stimmung, mit reinem Herzen, mit Opfer und Gebeten die Mysterien feiern [1]). Man entbot jedermann, rein an den Händen und an der Seele zu seyn [2]), und man durfte nichts Todtes berührt haben [3]). Beim Eintritt in den geweihten Raum der Eleusinien that man öffentlich kund, dass nur Leute der hellenischen Zunge Theil nehmen dürfen, und dass kein Ungeweihter innerhalb des Heiligthums eintreten solle [4]). Der Herold befahl den Gottlosen sich zu entfernen [5]) und den Geweihten Verschwiegenheit [6]). Der Spruch des ersten Tages in späterer Zeit lautete [7]): So ein Gottloser, ein

---

[1]) Arrian. in Epictet. III, 21.

[2]) Liban. Declam. XIX. T. IV p. 356. Clem. Str. II p. 482.

[3]) Porphyrius bei Theodoret. Therap. III.

[4]) Proclus in Plat. Alcib. I p. 5 Creuzer. Die Stelle ist aber verdorben: *τοῖς εἰς τὸ τῶν Ἐλευσινίων τέμενος εἰσιοῦσιν ἐδηλοῦτο τὸ τῶν* (lies *τὸ τούτων*) *πρόγραμμα, μὴ χωρεῖν εἴσω τῶν ἀδύτων ἀμυήτοις οὖσι καὶ ἀτελέστοις.* Wenn übrigens Creuzer Symb. IV S. 488 unter jenem Programm eine Tafel versteht, so kann es eben so gut eine mündliche Bekanntmachung gewesen seyn, und dürfte am besten wörtlich mit Vorschrift zu übersetzen seyn, nemlich die Vorschrift der Eleusinien, welche in kurzen Worten der herbeiströmenden Menge zugerufen wurde.

[5]) Sueton. Neron. c. 34.

[6]) Sopater Divis. quaest.

[7]) Lucian. in Pseudomanti.

Christ oder ein Epikuräer als Späher der Orgien kommt, der entweiche; wer aber an Gott glaubt, lasse sich unter seinem Segen einweihen. Besondere Verbrecher, zumal die eine Blutschuld auf dem Gewissen hatten, sey es auch eine unvorsätzliche, mussten sich vorher davon sühnen lassen, damit sie das Heiligthum nicht verunreinigten [1]). Wer eingeweiht werden wollte, musste sich zuvor beim Hohenpriester melden und das Nöthige abschreiben [2]). Als sich Lysander in Samothrace anmeldete, so befragte ihn der Priester, welches sein grösstes Verbrechen sey, worauf er ausweichend geantwortet haben soll: fragst du oder die Götter? wenn die Götter, so gehe du hinweg und ich will's ihnen sagen [3]). Mörder mussten durch zweimal sieben Wasser ihre Kleider waschen [4]). Von dem Priester der Kabiren (also in Samothrace) wird berichtet [5]), dass er vom Morde sühnte. In Eleusis war es der Fackelträger, welcher die Entsühnung vornahm, und sich hiezu der Häute der Thiere bediente, welche dem Zeus dem Milden (*μειλίχιος*) und Ktesios geschlachtet und unter dem Namen *Διὸς κώδια* aufbewahrt worden waren [6]). So hatte Theseus zum Andenken an seine Entsühnung von mehrfachem Todtschlag an der Kephisosbrücke einen Altar des Zeus *μειλίχιος* errichtet [7]). Der Fackelträger breitete jene Häute unter die Füsse der zu Sühnenden (*τῶν ἐναγῶν*) aus, welche mit dem linken Fuss darauf standen [8]), anzudeuten, dass der Sünder ganz und gar auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit stehen und fussen solle. Es ist sehr zweifelhaft, dass unter diesen Frevlern alle Einzuweihenden zu verstehen seyen; wiewohl man diess allgemein angenommen und sogar diese Handlung auf die kleinen Mysterien in Agra dem Zeugniss des Berichterstatters zuwider bezogen hat. Vielmehr ist es nicht unwahrschein-

---

[1]) Isocrat. Panegyr. Philostr. v. Apollon. IV, 6.

[2]) Tertullian. in Apologetico, wo er es als seine Meinung äussert.

[3]) Plut. apophthegm. Lacon. T. II p. 229 Xyl. Etwas Aehnliches berichtet Plut. das. p. 217 von Antalcidas.

[4]) Suidas v. *ἀπὸ δὶς ἑπτὰ κυμάτων.*

[5]) Hesych. v. *κοίης.*

[6]) Suidas s. v.

[7]) Pausan. I, 37, 4.

[8]) Polemon bei Suid. und Hesych. v. *Διὸς κώδιον.* S. S. 63.

lich, dass jene umständliche und magische Entsühnung blos für heilsbegierige Verbrecher vorbehalten war, bei welcher man mit der ordentlichen Taufe nicht auszureichen glaubte, um einen gottgefälligen Mysten zu weihen. Polemon hatte eine eigene Schrift *περὶ τοῦ Διὸς κωδίου* geschrieben, wovon wir ein Bruchstück haben [1]: „Darnach macht er die Weihe, nimmt (sie) aus dem Schrank und theilt sie unter die aus, welche das Irdengeschirr (*κέρνος*) getragen hatten, worin Gefässe mit Magsamen, Weizen, Gerste, Erbsen, Linsen, Honig, Oel, Wein, Milch, roher Wolle und drgl. sich befanden, und wovon sie gekostet hatten.“ Auch nach dieser Stelle scheint das Entsündigen sich auf eine kleine Classe von Menschen beschränkt zu haben. Durch den Zudrang der Verbrecher muss mit der Zeit eine Bedenklichkeit entstanden seyn, die Heiligkeit des Ortes und Festes möchte dabei Noth leiden. Genug, es wurde bei 1000 Drachmen verboten, als flehentlich Bittender bei den Mysterien zu erscheinen (*τιθέναι ἱκετηρίαν μυστηρίοις*). Im Eleusinion zu Athen durfte es bei Todesstrafe nicht geschehen [2]. Es gab in Athen Gerichtshöfe, der im Palladium für unvorsätzlichen Todtschlag und der im Delphinium, wenn man mit Recht getödtet zu haben behauptete. Vor Theseus, ehe jene Gerichte eingesetzt waren, musste ein Todtschläger landflüchtig werden oder der Blutrache gewärtig seyn [3]. — Der Bedarf für die Mysterienfeier wurde auf Eseln aus der Stadt nach Eleusis gebracht: daher das Sprüchwort *ὄνος ἄγων μυστήρια* von denen, die etwas Beschwerliches verrichten [4]. Weil dabei keine Pracht, sondern eine Demuth seyn sollte, so verbot man nach Eleusis zu fahren, damit die Aermern durch die Reichen nicht beschämt würden. Eine Frau klagte, dass sie einen ganzen Tag geschlagen wurde, weil man sie nach den grossen Mysterien auf einem Wagen habe fahren sehen [5]. Der Red-

---

[1]) Bei Athen. XI, 56 p. 478, wo statt *Δίου* — *Διός* zu lesen ist.

[2]) Andocides wurde angeklagt, dennoch im Eleusinion als *ἱκέτης* erschienen zu seyn: s. seine Rede de myster. §. 115 p. 57, 24 Reisk.

[3]) Pausan. 1, 28, 10. Vgl. 4 Mos. 35, 24 f.

[4]) Aristoph. Ran. 159 das. Schol. Hesych., Tarrhaeus und Suidas s. v.

[5]) Aristoph. Plut. 1014. Der Schol. (und aus ihm Suidas v. *τὰ*

ner Lykurg brachte das Gesetz auf, dass eine nach Eleusis fahrende Frau 6000 Drachmen Strafe zahlen musste [1]). Also nicht erst am 20. Boedromion bei der Procession kam man nach Eleusis, sondern sogleich am ersten Tage der Versammlung verfügte sich ein jeder Theilnehmer für sich dahin.

Für die Eingeweihten und zum Behufe der Opfer war ein weiter prächtiger Raum da, nach der Zerstörung des Tempels durch die Perser zu Perikles Zeit auf dorische Weise von Iktinus erbaut, der so viel Volks als ein Schauspielhaus fassen konnte (*ὁ μυστικὸς σηκός* [2]), *μυστοδόκος δόμος* [3]), *μυστικὸς οἶκος* [4]), cella) [5]). Plutarch (in Pericle c. 13) nennt den inwendigen Tempelraum *τελεστήριον*, (Sopater *ἀνάκτορα*) und den ersten Baumeister desselben Koröbus; später wurde er durch Phidias, Metagenes und Xenokles verschönert. Im Innern dieses Heiligthums scheint noch ein Allerheiligstes (*μέγαρον*) gewesen zu sein, in das blos der Hierophant treten durfte [6]); so dass Eleusis und Delphi dieselben Theile hatten wie der Tempel zu Jerusalem. Vor der Celle, die mit einer doppelten Ringmauer umgeben war, geschah die Einweihung im Vorhof, welchen Philon unter der Herrschaft des Demetrius Phalereus durch einen Säulengang vergrösserte [7]). Apulejus (Miles. XI p. 209) beschreibt

---

ἐκ τῶν ἁμαξῶν) bemerkt, dass die auf Wagen nach Eleusis fahrenden Frauen unterwegs einander beschimpften, wie die Männer in den Dionysien thaten. Daher sagt Menander (bei Harpocrat. v. *πομπείας*): *ἐπὶ τῶν ἁμαξῶν εἰσὶ πομπεῖαί τινες σφόδρα λοίδοροι.* Diese Sitte gereichte nach der Bemerkung des Suidas a. a. O. in Alexandria zur ernsthaften Zucht, wo eigens dazu aufgestellte Männer an bestimmten Tagen durch die ganze Stadt fuhren und an beliebigen Häusern stille haltend Vorwürfe wegen wirklicher Schandthaten machten.

1) Plut. in Lycurgo p. 252 Hutt. u. Aelian. V. H. XIII, 24.
2) Strabo IX p. 605 A.
3) Aristoph. Nub. v. 303
4) Dio Chrysost. Or. XII Vol. I p. 387 Reiske.
5) Vitruv. VII praef.
6) Suidas v. *ἱεροφάντης* und *μέγαρον.*
7) Vitruv. l. c.

es so: »ein freundlicher Greis führte mich an die Pforten des geräumigen Tempels; nachdem derselbe mit einer Feierlichkeit eröffnet und das Morgenopfer vollbracht war, brachte er aus dem verhüllten Heiligthum einige Bücher, und las mir daraus vor, was zum Gebrauch eines Geweihten nothwendig vorzubereiten wäre.« Sie waren in geheimer Schrift hieroglyphenartig geschrieben [1]), und enthielten Gebote (*παραγγέλματα*)[2]), z. B. sich vom Hausgeflügel, Fischen, Bohnen, Granat- und andern Aepfeln zu enthalten, auch nichts Verrecktes anzurühren [3]). Der Hierophant wiederholte mehrmals, was die Einzuweihenden zu thun haben [4]). Theophrast hatte eine eigene Schrift von den Satzungen der Priester von Eleusis geschrieben (*διαθήκη καὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι ὀργεώνων*)[5]). Die Weihe der grossen Götter von Messenien war auf Zinnplatten beschrieben, die man wie ein Buch zusammenrollte. Aristomenes hatte die geheime Gesetzestafel in Hoffnung der einstigen Wiederherstellung seines Vaterlandes an einem abgelegenen Orte des Berges Ithome vergraben, und nachmals Epaminondas die eherne Urne, worin sie lag, eröffnet [6]). Die dreieckigen Tafeln, worin die heiligen Gebräuche und Feste verzeichnet waren, hiessen *κύρβεις* [7]). Bei den Pheneaten, welche die Feier wie zu Eleusis hielten, waren am Tempel der Demeter Eleusinia zwei grosse in einander gefügte Steine (*πέτρωμα* genannt), man öffnete sie alljährlich am sogenannten grössern Weihefeste, nahm daraus die mystischen Satzungen, las sie den Eingeweihten vor und verschloss

---

[1]) Apulejus: partim figuris cuiuscemodi animalium, concepti sermonis compendiosa verba suggerentes, partim nodosis et in modum rotae tortuosis capreolatimque condensis apicibus, a curiositate profanorum lectione munita.

[2]) Sopater Div. qu. Tertullian. Apol. c. IX. Galen. v. d. Kraf. d. einfachen Arzneimittel L. VII z. Anfg.

[3]) Porphyr. de abstin. IV. Hieronym. adv. Jovinian. II. Auch die Syrer assen keine Fische, weil sie ihrer Göttin heilig waren: Movers S. 591.

[4]) Dio Chrys. XVII p. 464.

[5]) Vergl. O. Müller kl. Schr. S. 286.

[6]) Paus. IV, 20, 4. 26, 8.

[7]) Suidas s. v.

sie in derselben Nacht wieder [1]). Diese Satzungen enthielten, wie gesagt, Vorschriften der Reinigkeit und Enthaltsamkeit von gewissen Dingen, z. B. von den auch bei den Pythagoreern verrufenen Bohnen. Man schreibt ihre Entdeckung, sagt Pausanias (I, 37, 4), der Demeter nicht zu, und wer die Eleusinien gesehen oder die sogenannten Orphika gelesen habe, der wisse, was er meine. So lehrten auch die Pheneaten, wer die Göttin in sein Haus aufnehme und bewirthe, dem beschere sie andere Hülsenfrüchte, aber keine Bohnen, und warum sie die letztern für unrein hielten, darüber hatten sie eine heilige Sage [2]). Ebenso galt eine Fischart, die durch den Mund Eier legen sollte, *γαλεός* genannt, für unrein [3]).

Die mysteriösen Handlungen pflegten zur Nachtzeit zu geschehen, die theils der Heimlichkeit theils der Feierlichkeit wegen am geeignetsten dazu schien [4]). Wie vor allen heiligen Handlungen etwas darauf Bezügliches geschah oder gegeben wurde, was man *τὰ προτέλεια* nannte [5]), so auch bei den Mysterien. Der Weihehandlung gingen Staunen und Schrecken erregende Dinge vorher [6]), man hörte seltsame Stimmen, die Eingeweihten schlugen die Einzuweihenden bei Nacht [7]), Finsterniss und Licht wechselten ab, Blitze und Feuer erhellten plötzlich das Dunkel [8]), worin man die Lehre angedeutet fand [9]), die Finsterniss der Menschen solle durch das Licht der Göt-

---

[1]) Paus. VIII, 15, 1.

[2]) Pausan. VIII, 15, 3.

[3]) Aelian. Hist. Anim. IX, 65.

[4]) Cic. Legg. II, 14 das. Davies. Cic. N. D. I spricht von der nächtlichen Feier der Mysterien von Lemnos. Vgl. Crinagoras in Anthолog. I, 28. Euagrius Histor. eccles. I, 11. Gregor. Naz. XXXIX, 626 D. Augustin. Qu. e vet. et n. T. mixt. p. 100 D. Append. T. III P. II ed. Benedict.

[5]) Harpocrat. v. *προτέλεια.*

[6]) Demetrius de elocutione. Proclus in Plat. Theol. III, 18. Aristid. Eleusinia. Aristoph. Vesp. 1301 das. Schol.: *οἱ μεμυημένοι τοὺς μέλλοντας μυεῖσθαι δεδίττονται.*

[7]) Achilles Tatius VI.

[8]) Plethonis Scholia in Oracula magica Zoroastris.

[9]) Proclus in Plat. rempubl.

ter ausgetrieben werden. Durch dergleichen Schrecknisse glaubte sich der Neuling in den Zustand eines Sterbenden versetzt [1]). Ja es war eine unterirdische Celle da, worin die Eingeweihten zuerst geführt wurden. Da sahen sie die Fackeln der Erinnyen, bevor sie das helle Licht erblicken durften [2]). Daher frägt bei Lucian (cataplus c. 23) einer den andern in der Unterwelt: „sage mir, denn du bist ja eingeweiht, scheint dir das, was du siehst, nicht dem dort (in Eleusis) Gesehenen gleich?“ Nach einer andern Mittheilung [3]) sahen die Einzuweihenden das Gespenst (ἔμπουσα) der Hekate aus düstern Orten. Nach solchen Vorbereitungen eröffnete der Hohepriester das Allerheiligste (ἄδυτον), worin das reine Licht ist, säuberte und bekleidete das Götterbild und zeigte es dem Einzuweihenden in seiner glänzenden Pracht; woher er seinen Namen Hierophant zu haben scheint. Das Sehnen ist nun gestillt, Nacht und Nebel vorüber, und lauter Herrlichkeit und Lichtglanz an die Stelle getreten [4]). Die Bühne verwandelte sich in reine Oerter und Auen (λειμῶνες) voll feierlicher Töne, heiliger Erscheinungen und Reigen (ohne Zweifel als Nachbildung der elysischen Gefilde, für welche die Mysterien als Vorhof galten), wo der schon früher Eingeweihte und Bewanderte mit seinem Myrtenkranz lustwandelte [5]). Dieses Schauen der göttlichen Lichter hiess αὐτοψία [6]). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die blossen Mysten auf Befehl des Marschalls vor diesem veränderten Auftritt sich entfernen mussten, als die zur Zeit noch von dem für die Epopten aufbehaltenen Anschauen der göttlichen Herrlichkeit ausgeschlossen waren; doch müssen wir es bei dem Mangel an Nachrichten dahin gestellt seyn lassen.

---

[1]) Plut. fragm. de anima p. 136 Wyttenb.

[2]) Himerius Or. 23 p. 780: *τελεῖται μὲν, ἀλλ' ἐν τῷ κάτω τεμένει . . . οὐ τὸ δᾳδοῦχον πῦρ βλέπων, ἀλλὰ τὰς Ἐριννύων καὶ Ποινῶν λαμπάδας.*

[3]) Etym. M. v. ἔμπουσα.

[4]) Psellus. Themistius Orat. in Patrem XII p. 285 Petav. Synesius serm. p. 44 Petav.

[5]) Stobaeus Serm. 119.

[6]) Psellus in Scholiis ad Oracula Zoroastris.

Anstatt des Schauens wurde in jener Bussstimmung vielleicht die Wassertaufe an den Confirmanden vollzogen; wiewohl wir das Vorher und Nachher nicht genau wissen. Genug, Reinigungen (*καθαρμοί*) wurden mit den Einzuweihenden vorgenommen [1]), und wir wissen von einem eigenen Täufer (*ὑδρανός*) in den Eleusinien [2]). In Messenien wird ein solcher mit Namen Lykos, Pandions Sohn, aufgeführt, welcher in einem von ihm benannten Hain (*Λύκου δρυμός*) die Mysten taufte (*ἐκάθηρε*) [3]). Den Kleidern, welche man bei dem Weiheact trug, legte man einen besondern Werth bei, man trug sie, bis sie gar zerrissen waren, oder weihte sie den Göttinnen, oder schnitt Windeln für Kinder daraus [4]). Zur Vornahme der Ceremonie scheint man, wie in allen katholischen Kirchen, ein eigenes Taufgemach gehabt zu haben. Denn Libanius (Declam. XVI) sagt, dass die Neugeweihten abtraten, um einigen Andern zur heil. Weihung Platz zu machen [5]). Man brachte Blumen und Kränze, *ἵμερα* genannt [6]), und pries den Täufling glücklich [7]). In diesem Sinne singt der Chor in den Fröschen: »allein uns Geweihten scheint die Sonne heiter, und wir leben fromm zu Haus und ausser Haus.« Bildwerke verdeutlichen und ergänzen die sparsamen Zeugnisse der Alten hierüber. Wir entnehmen aus jenen, dass die Taufe, wie in der ersten christlichen Kirche, durch Untertauchen geschah, und dass

---

[1]) Sopater Divis. Quaest. p. 338.

[2]) Hesych. v. *ὑδρανός· ὁ ἀγνιστὴς τῶν Ἐλευσινίων.*

[3]) Paus. IV, 1, 6.

[4]) Aristoph. Plut. 849 das. Schol., und Melanthius *περὶ μυστηρίων*, den dieser anführt.

[5]) Aus der Stelle des Chrysostomus Orat. XII, wo von einem kleinen Gemach zur Aufnahme eines kleinen Volks in die Mysterien die Rede ist, lässt sich nichts schliessen, weil der Gegensatz das ganze Menschengeschlecht und die ganze Welt ist, wodurch die verkleinernde Redeweise so ziemlich aufgehoben und jede Folgerung abgeschnitten wird. Meursius c. 9 zwar schliesst, es müsse hier der kleinere Tempel zu Agrä gemeint seyn.

[6]) Hesych. s. v., sagt, zu den Reinigungen seyen sie gebracht worden.

[7]) Sopater l. c.

bei den Frauen weibliche Priesterinnen dabei geschäftig waren. Auf einem Vasengemälde [1]) steht eine Frau bis an die Hüften im Taufbecken, welches die Aufschrift *ΚΑΛΟΣΕΙ* (statt *καλλυνεῖ* es wird schön d. i. rein machen) führt, und zwei andere nackte Frauen warten auf dieselbe Reinigung; zwei bekleidete Priesterinnen sind zugegen, die eine mit einer Büchse, die andere mit einem Oelfläschchen; woraus man sieht, dass die Täuflinge, wie in der katholischen Kirche, gesalbt wurden. Auf einem andern Gemälde [2]) steht eine nackte Frau mit fliessendem Haar vor dem Taufbecken, in welchem sie schon gereinigt worden zu seyn scheint; eine Priesterin hält ihr einen Kranz entgegen, und über ihr schwebt Pothos mit der mystischen Binde; an der Wand befinden sich zwei Opferkuchen. Pothos ist der Weihegenius, nicht Eros, welcher ins sinnliche Leben einführt, sondern der entgegengesetzte, welcher aus demselben wieder ausführt. Daher ist sein Kopf und seine Brust auf den Bildwerken [3]) öfter weiblich gebildet. Derselbe umarmt auf einer Vase [4]) eine Geweihte, welche neben einer andern gleichfalls entkleideten Frau am Taufstein kniet; die eine von ihnen hat das Oelfläschchen und ein Weberschiff, die andere den Weihekranz, und unter ihr liegt der Spiegel; Myrtenzweige, Opferkuchen und ein Mysterienkästchen sind an der Wand. Die mystische Binde, welche bei dieser Gelegenheit Pothos in der Hand hat, scheint nach der Taufe dem Geweihten zum Abzeichen um die Lenden gebunden worden zu seyn. »Sie binden purpurne Tänien um den Unterleib [5]).« Den Sinn dieser Ceremonie erklärt Paulus [6]), wenn er den Christen als den wahrhaft Eingeweihten in Gottes Mysterien zuruft: »so stehet nun, umgürtet eure Lenden mit Wahrheit.« Der Gedanke und Vorsatz schien sich an jene auszeichnende Binde zu knüpfen: wir wollen nunmehr als Reine dem Fleisch und seinen Lüsten entsagen, damit Kadmilos uns Kinder der

---

[1]) Inghirami Monumenti etruschi Ser. V T. 25.
[2]) Inghirami l. c. T. 19.
[3]) Inghirami l. c. T. 20. 22. 23. 24.
[4]) Inghirami T. 24.
[5]) Schol. Apollon. Arg. I v. 917,
[6]) Ephes. 6, 14.

Mutter Erde (Demeter) glücklich aus den Armen des allverschlingenden Axiokersos herauf bringe an das heitere Licht, gleichwie er die Akiosersa herauf geholt hat in den Chor der seligen Götter. — Die Priester selbst scheinen sich, wie die Leviten der Hebräer, durch Reinigungsbäder für ihr Amt geweiht zu haben: wenigstens gab es eine Ceremonie an einem Tage (die Zahl ist verwischt) des Anthesterion auf einer attischen Inschrift[1]), die sich also wahrscheinlich auf die kleinen Mysterien bezog, welche man *ἱερεῖς ἐκ λουτρῶν* hiess.

Man versammelte sich nicht ohne Lärm, wann man aber das Heilige vollbrachte und zeigte, beobachtete man ein ehrerbietiges Schweigen[2]). Die Einweihung war mit Anrede (*πρόσρησις*) und Opfern verbunden[3]). Es war unerlässliche Pflicht, ein Spanferkel zu opfern, das man zuvor am Meer gewaschen hatte[4]). Man bediente sich dieses Opfers (*καθάρσιον*) bekanntlich auch bei der Mordsühne, und zur Reinigung des Orts der Volksversammlungen, welche im Pnyx und im Theater gehalten wurden[5]), und nannte es auch *ἁπάλιον δῦμα*[6]). Beim Empfang der Weihe wurde die heilige Formel, gleichsam das Losungswort der Mysterien (*τὸ σύνθημα ἐλευσινίων μυστηρίων*), abgefragt[7]), und zwar wie es scheint, mit den Worten: hast du Brod gegessen?[8]) Die Confirmanden mussten ant-

---

[1]) Bei Chandler Marm. Oxon. II, 21.

[2]) Plut. de Profect. Virt. sent. T. VIII p. 258.

[3]) Philostr. vit. Apollon. IV, 6.

[4]) Aristoph. Pac. 439 das. Schol. Acharn. 738. Epicharm bei Athen. IX p. 374. Plut. in Phocione nach der Verbesserung des Meursius c. 7: *ἐν Κανθάρῳ λιμένι*. Kantharus war einer von den drei Häfen des Piräeus.

[5]) Pollux VIII, 104. 132 f. Specimen Lex. Photii ed. Sturz. p. 594. Harpocrat. u. Hesych. v. *κάθαρμα*. Suidas v. *καθάρσιον*.

[6]) Hesych. s. v.

[7]) Arnob. L. V: symbola, quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis: ieiunavi etc.

[8]) Libanius Declam. XIX T. IV p. 356. Lobeck de praeceptis mysticis 1822 P. II p. 11 möchte den Text ändern, weil ein Verbot des Essens unpassend sey.

worten: »ich habe gefastet, den Mischtrank getrunken, etwas aus der Kiste genommen, nach dem Gebrauch es in den Korb gelegt und aus dem Korb wieder in die Kiste [1].« Die Einzuweihenden mussten demnach der Göttin Demeter gleichförmig werden, um in ihre nähere Gemeinschaft zu treten; sie mussten gleichsam sammt ihr die zur Hölle gefahrene geliebte Tochter suchen, den Fall und Tod der Menschenkinder betrauern; denn Demeter fastete und nahm den Mischtrank, als sie die Tochter suchte. Sie wurde in das Haus des Hippothoon (der Hymnus auf Demeter nennt ihn Keleus) von dessen Frau Metanira aufgenommen, welche ihr Wein vorsetzte, den sie aber nicht trinken wollte, sondern sie begehrte einen aus Mehl bereiteten Mischtrank, den sie zu sich nahm. Eine Sklavin der Metanira, Jambe aus Thracien, Tochter der Echo und des Pan, heiterte die Göttin mit Scherzreden in Jamben auf [2]. Wie Demeter bei Anbruch der Nacht Speise genommen haben soll, so fasteten auch die Mysten nur den Tag über [3], und zwar fragten die Mystagogen jeden besonders (also auch die schon früher Eingeweihten), ob er Speise genommen habe oder nicht. Was das Handthieren mit den heiligen Gefässen besagen will, dürfte wohl aus dem zu erkennen seyn, was in der Legende mit dem Mischtrank in nächster Verbindung steht. Die Göttin wäre nemlich auf dem Fasten und Trauern beharrt, wenn sie nicht durch die Schamtheile der Baubo und die Geberde des lüsternen Knaben Jacchos erheitert und dadurch beredet worden wäre, den Trank anzunehmen. Nun wird aber bestimmt das weibliche Glied als ein hauptsächliches Sinnbild der Eleusinien und als in der mystischen Kiste befindliches angegeben [4], und der christliche Kirchenvater Tertullian (adr. Valentinian. c. 1) nennt den Phallus, der in den Mysterien enthüllt wird, die ganze Gottheit, den

---

[1]) Clem. Protr. p. 18 Pott.: *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.* Den Sinn dieser Formel kann eine Correctur ganz entstellen, wie die von Lobeck *ἐγγευσάμενος* statt *ἐργασάμενος*, obgleich O. Müller S. 282 ihr Beifall schenkte.

[2]) Schol. Eurip. Orest. 952.

[3]) Ovid. Fast. IV, 535.

[4]) Theodoret. Therap. III T. IV p. 521 Opp. VII p. 583.

Gegenstand aller Seufzer der Epopten und der ganzen Geheimnisskrämerei. Mithin sowohl dieser Zeugnisse wegen als auch wegen der Vollständigkeit und des Zusammenhangs jener Formel ist es wahrscheinlich, dass die Embleme der Baubo und des Jacchos, die Sinnbilder der fortpflanzenden Fruchtbarkeit, in der Kiste verwahrt waren, von dem in den Dienst der Gottheit Aufzunehmenden herausgenommen, die Geberde des Jacchos nachgeahmt, die Embleme offen in den Korb gethan und aus dem Korb wieder in die Kiste gleich der sich verschliessenden und ewig dauernden Fruchtbarkeit zurückgelegt wurden. Das ist ja der Kreislauf des Lebens, ein beständiges sich Entfalten und wieder Verschliessen. Daher sagt Schol. in Plat. Gorg. p. 354 Bekker: man habe in den Eleusinien allerlei Schandbares getrieben. Wenn nun bei allem dem ein reiner und keuscher Sinn, Fasten und Beten gefordert wurde, so sollte dadurch ohne Zweifel das Wunder der Erhaltung der Gattung beim Untergang der Einzelwesen und allgemeiner gefasst die ganze Fruchtbarkeit der Mutter Erde eine dankbare Anerkennung finden. Bei jener grobsinnlichen Darstellung dieser Idee aber war um so mehr ihre sorgfältige Verschweigung vor gemeinen Ohren vonnöthen; damit, was innerlich ehrwürdig war, nicht wegen seiner Aussenseite lächerlich würde. Es war eine feierliche Theilnahme an der Trauer und der Freude der Götter, d. i. an dem Tode und Leben der Natur, und so wurde man in den Orden der Demeter aufgenommen. Mit dieser Rücksicht war auch die Folge des Lichts nach dem Schrecken der Nacht berechnet, und nicht bloss um das Staunen zu erregen, sondern eine Nachahmung der heiligen Geschichte, welche in allen Geweihten und der Mysterienfeier selbst wiederholt werden sollte. Nahe gelegt war die Anwendung auf die Hoffnung nach dem Tode, welche die Mysterien einflössten, und auf die Reinheit des Lebens, welche dieselben befördern sollten. Denn die Vorstellung des immer wieder sich erneuernden Lebens durch Gottes Kraft lag ja der Lehre von der Palingenesie zu Grunde und war somit ein Trost am Grabe; wie denn jener Gedanke auf den Grabesdenkmalen der Alten in hunderterlei Formen sich ausgeprägt findet. Aber die schöne Stufenfolge des vorherigen Fastens und des nachfolgenden Greifens in die verborgene Kiste des zurückgezogenen Lebens und in den offenen Korb des sich erschliessenden Lebens enthielt unwillkürlich eine Mahnung zur

edeln Lebensweihe. Denn das Naturgesetz des Kreislaufes [1]) zwischen Enthaltsamkeit und Fruchtbarkeit, zwischen sich Besinnen und sich Oeffnen wurde hier zum Vorbild für den freien Menschen aufgestellt, und theils zur Bedingung der Theilnahme an dem fortdauernden Lebensbrunnen gemacht, theils auch wirklich schon wegen des sich Enthaltens vom Genuss der Speisen und sinnlicher Lüste von Seite der Mysten befolgt. Indem du, mochte der Hohepriester sagen, mit deiner eigenen Hand die Zeugungsorgane aus dem Korbe wieder in die Kiste zur Ruhe legst, so werde die analoge Entschliessung in dir hervorgerufen, dich naturgemäss zu beherrschen und deine Lüste zu zähmen. Wir haben demnach allen Grund, jenen Kirchenvätern Glauben beizumessen, weil das Nämliche, was sie verächtlich für den Mittelpunct der Mysterien ausgegeben haben, von einer andern Seite betrachtet gerade mit allem, was die Alten von dem Inhalte und der Kraft derselben andeuten, vollkommen übereinstimmt. Die Natur der Sache brachte es mit sich, dass etwas höchst Einfaches, aber Vollgehaltiges das Wesen der Mysterien, woran so viele Theil nahmen, ausmachen musste. Wenn man ihre Berichte wegen des Verbots, Epikuräer und Christen aufzunehmen [2]), verdächtigen wollte [3]), so ist diese Einrede von keinem Belang. Denn wenn auch die Kirchenväter, die uns davon berichten, nicht selbst eingeweiht waren, so lässt sich doch begreiflicher Weise vermuthen, dass unter den Christen Viele es als Heiden gewesen waren, und dass der neue Glaube, den sie bekannten, sie von allem Verbande mit dem Heidenthum und aller Verschwiegenheit gegen seine Geheimnisse lossprach, dass aber ihr Bekenntniss ein Gemeingut der Christen geworden, und besonders von den gelehrten Apologeten und Heidenbekehrern benutzt wurde, deren Zeugnisse daher in dieser Sache un-

---

[1]) Der Kreislauf des Lebens wurde auch durch einen Rundtanz ausgedrückt. Dieses war gewiss bei den korybantischen Mysterien des Attis mit dem Weiheact verbunden, und wahrscheinlich auch bei den eleusinischen, nach einer Stelle Lucians de saltat. zu urtheilen, dass Orpheus und Musäus angeordnet hätten, mit Takt und Tanz eingeweiht zu werden.

[2]) Lucian. Pseudomant. 38 T. V. p. 98.

[3]) Ueber die alten und neuen Mysterien Berlin 1782 S. 51.

verdächtig erscheinen. Sie mussten um so mehr Wahrhaftigkeit bezwecken, als sie sonst alles Eindrucks auf die Heiden zu verfehlen fürchten mussten. Jener Inhalt stimmt ganz mit der heiligen Geschichte als dem Gegenstande der Mysterien zusammen. Denn Demeter, Persephone, Jacchos und Hades stellen die Fruchtbarkeit und das Leben der Natur, wie es in der Wirklichkeit ist, d. h. in seinen zwei wechselnden Gestalten, dar, einmal als ein verborgenes und sodann als ein entäussertes Leben. Solches schaffende Leben ist durch die zwei Zeugungsglieder versinnlicht, aber dessen zweierlei Zustände durch die zweierlei Behälter derselben, Kiste und Korb. Sind die Lebensorgane in der Kiste, so ist Persephone im Orkus, sind sie im Korb, so ist sie zur Mutter heraufgekommen, und die Blumen des Lenzes sind erschienen. Diess muss auch in Samothrace der Inhalt der Mysterien gewesen seyn, worüber Herodot ein zurückhaltendes Schweigen beobachtet, jedoch so viel vermeldet, dass der dort Eingeweihte wisse, warum Hermes ein stehendes Glied habe. Er und Persephone zeugen ja Alles, und zwar in der rohesten Sinnbildnerei des männlichen und des weiblichen Gliedes: aus jenem wurde der Phallusgott und aus diesem die Fabel von der Baubo (d. i. weibliche Scham) geschmiedet. So hätten wir den nämlichen Lehrsatz in den samothracischen Mysterien gefunden, und wir können auf die gleiche Ceremonie in denselben mit der Kiste nnd dem Korbe schliessen.

Angelangt in dem Mittelpunct der griechischen Mysterien, erlauben wir uns einen vergleichenden Blick auf die Mysterien des Christenthums. Auch von diesen ist die Hauptsache das unvergängliche Leben des Herrn der Natur, Jesu Christi, jedoch nicht ohne Wechsel des Todes und der Wiedergeburt. Hievon gehen die Herolde des Christenthums aus und hiermit endigen sie. Wir könnten daher die Leiden der Persephone und ihrer Mutter und die darauf folgende Freude eine Ahnung der christlichen Wahrheit vom Tod und der Auferstehung Jesu nennen; wenn nicht geradezu, so wurde doch durch jene Fabel eine wahrhafte Naturanschauung dargestellt, deren geistliche Potenzirung in den Zuständen des Lebens Jesu erscheint. Denn die Eitelkeit der hinfälligen und sich wieder aufraffenden Natur ist theils ein Sinnbild, theils der Erklärungsgrund des Todes und der Auferstehung Jesu. Das Reich der Natur und das Himmelreich haben ja einen innigen Zusammenhang, und Ein Herr und Gott steht

über ihnen. Derselbe, der die Natur dem Gesetz der Eitelkeit unterwarf, gab auch seinem Sohne das Gebot zu sterben und wieder zu leben. Die heiligen Gesetze wiederholen sich in immer höhern Kreisen. Wo also, wie in den Eleusinien, von dem Wechsel des allgemeinen Naturlebens und Sterbens und von der Anwendung dieser Wahrheit auf den Menschen gehandelt wird, da werden wir, ohne zu irren, ein Analogon mit den Mysterien des Christenthums annehmen dürfen; wie auch Christus und sein Apostel Paulus solches nicht unbeachtet zu lassen scheinen, wenn sie von den Mysterien Gottes reden. Sie verhalten sich wie Natur- und Gottesdienst zu einander: die heidnischen erfassten das Leben der Natur mit Anwendung auf das naturgemässe Leben und Hoffen der Menschen, die christlichen aber das Leben und Lieben Gottes mit Hinweisung auf das Erwachen der Menschen zum göttlichen Leben, sammt Christo zu sterben und zu leben. 2 Kor. 5, 14: „So Einer für Alle gestorben ist, so sind sie Alle gestorben.“ Gal. 5, 24: „Welche aber Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch sammt den Leidenschaften und Begierden.“ Was wir in Christo gläubig anschauen, dasselbe oder doch Aehnliches sah der Heide in der ganzen Natur. Die Naturreligion bediente sich dazu der entsprechenden Zeichen und forderte von ihren Dienern durch Handhabung derselben ein naturgemässes und so ein sittliches Leben; denn die Sünde ist zugleich die Unnatur. Hiezu waren Reinigungen und Weihen erforderlich und eine mystische Weisheit, das Naturgesetz vom Kreislauf des Lebens und Sterbens, das für den freien Menschen Sittengesetz ist, zu erkennen und zu befolgen. Aristoteles erachtet daher, „dass die Eingeweihten nicht etwas lernen sollen, sondern leiden (an sich geschehen lassen) und gesinnet werden, so fern sie dafür empfänglich sind.“[1]) Um das eitle Streben der Menschen ohne höhere Weihe und die neue Lebensrichtung, welche die Mysterien ihnen geben sollen, zu bezeichnen, so malte Polygnot, ein Zeitgenosse des Phidias, in der Lesche von Delphi unter den Figuren in der Unterwelt eine junge und eine bejahrte Frau, welche in zerbrochenen irdenen Ge-

---

[1]) Synesius Reden p. 48: *Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γενομένους δηλονότι ἐπιτηδείους.*

fässen Wasser tragen und schrieb die Bemerkung dazu, dass sie nicht eingeweiht gewesen seyen.[1])

Die Mysterien waren von der Volksreligion nicht specifisch verschieden; sie hätte bei einem etwaigen Gegensatz allen anregenden Einfluss auf die Gemüther verloren. Jene kannten keine andern Götter als die, welchen die öffentlichen Feste galten, und brachten sogar die Fabeln den Mysten zur Anschauung; aber sie wollten dadurch auf das Innere des Menschen und seine sittliche Erhebung wohlthätig einwirken, und wenn Lobeck (de mysterior. Gr. argumentis T. II p. 5) ihnen aus dem Grunde, weil sie sich um die mythische Geschichte drehen, alle tiefere und ethische Bedeutung abspricht, so geschieht es in der falschen Voraussetzung, dass die Fabeln selbst einer solchen Bedeutung oder des religiösen Elementes baar und ledig seyen. Die Mysterien sind die esoterische Seite der Volksreligion, die von aussen nach innen gekehrte, obgleich in Sinnbildern plastisch dargestellte Religion, um sie in ihrem wahren und höhern Sinn zu offenbaren. Mit manchen Gelehrten einen Zwiespalt zwischen der Mysterienweisheit und dem Volksglauben anzunehmen, ist eben so unbegründet als für die Auffassung der Religionslehre der Griechen nachtheilig; die Uebereinstimmung beider wird ausdrücklich von den Alten behauptet.[2]). Gerade weil sich die mystischen Ceremonien und Sinnbilder innerhalb der bekannten Götter und Fabeln der Volksreligion bewegten, war den Eingeweihten das Verständniss nahe gelegt, in so fern sie von der religiösen Bedeutung der hellenischen Götter und Feste einen Begriff hatten, und nicht blossen Aberglauben, sondern eine annähernde Befriedigung der allgemeinen religiösen Bedürfnisse des Menschen darin fanden. Es war daher nicht gerade nöthig, dass der Hierophant Predigten über den Inhalt der Mysterien hielt, eine Meinung, gegen welche sich Lobeck in seinem Aglaophamos ohne Noth ereifert; doch liess man es an Ansprache, symbolischen Zeichen, Gebräuchen, Formeln und Handlungen nicht fehlen. Wenn sie auch jeder einzelne Myste nicht verstanden hat und uns Weisheit Noth thut, um sie zu verstehen, so würde es doch grosse Befangenheit und Unglauben verrathen, ihre

---

[1]) Pausan. X, 31, 9.

[2]) Euseb. Pr. Ev. XV, 1 p. 788. Schol. Villois. Hom. Il. ν′ 67.

Bedeutsamkeit darum in Abrede zu stellen. Nach dem Zeugniss der Alten[1]) haben die Mysterien ihre Lehren in Allegorien vorgetragen, deren verborgene Wahrheit nur der Weise erfasste, und Hesychius (v. *μύησις*) redet von einer *γνῶσις μυστική*. Von dem religiösen Verständniss überhaupt sagt Plutarch (de Is. c. 68): „man müsse den verborgenen Sinn (*λόγον μυσταγωγόν*) vornemlich von der Philosophie hernehmen, und Alles, was gesprochen und gethan werde, gottselig deuten (*ὁσίως διανοεῖσθαι*), damit wir nicht, was die Gesetze von den Opfern und Festen schon geordnet haben, durch schiefe Auslegung (wie die Stoiker, die er anführt) missverstehen.« Von dem verborgenen Sinne hatte ohne Zweifel der Dichter Pamphos[2]), wer er auch sonst war, eine Ahnung, wenn er sagt: Kore sey spielend und Blumen lesend geraubt worden, aber nicht durch (bescheidene) Veilchen, sondern durch (betäubende) Narcissen getäuscht. Sophokles (Oed. Col. 1049) singt von »den leuchtenden Gestaden, wo die ehrwürdigen Göttinnen (*Πότνιαι σεμναί*, ohne Correctur) die Sterblichen die Weihen lehren, deren goldener Schlüssel auf der Zunge der dienenden Eumolpiden wandelt.« Die Schlüsselgewalt der eleusinischen Göttinnen ruhte also auch auf der Zunge und prägte sich in den Worten ihrer Priester aus, als die das Heilige erschliessen. Der neutestamentliche Ausdruck: „dir will ich des Himmelreichs Schlüssel geben", erklärt meines Erachtens den sophokleischen besser als Creuzer[3]) u. A., denen zufolge die Eumolpiden den goldenen Schlüssel den Eingeweihten auf die Zunge gelegt, d. h. Stillschweigen auferlegt haben. Uebrigens ist es nicht nur eine dichterische Redensart, sondern ein wirklicher, wiewohl sinnbildlicher Schlüssel scheint ihr zu Grunde zu liegen. Wenigstens nimmt Demeter bei Kallimach (h. in Cer. v. 45) die Gestalt ihrer Priesterin an, in die Hand Kränze und Mohn, auf die Schulter den Schlüssel[4]).

---

[1]) Demetr. Phal. de eloc. §. 101 p. 45. Euseb. Praep. Ev. III, 1. Dio Chrys. XII p. 387. Macrob. Somn. I, 2.

[2]) Bei Pausan. IX, 31, 9.

[3]) Symb. IV S. 430 Note.

[4]) Vgl. Creuzer IV S. 198. In anderm, doch ähnlichem Sinne stellte Phidias das Bild der Athene Kleiduchos auf der Burg von Athen auf: Plin. H. N. XXXIV, 8, 19. Aristoph. Lysistr. 1142.

Würdige Priester, welche diesen Schlüssel auf der Zunge hatten, und solche Dichter, welche Platon (Menon. 81) göttliche nennt, konnten gewiss von dem, was sie aussprachen und vollbrachten, auch Rechenschaft geben. Von dem Geschäft des Hierophanten sagt ein Distichon (C. O. n. 401):

Ὁ τελετὰς ἀνέφηνε καὶ ὄργια πάννυχα μύσταις
Εὐμόλπου, προχέων ἱμερόεσσαν ὄπα.

Wie ihm hier sowohl ein Zeigen als ein Sprechen zugeschrieben wird, also auch sonst, z. B. Galenus (de usu part. VII, 14): *ὅλος ἦσθα πρὸς τοῖς δρωμένοις τε καὶ λεγομένοις ὑπὸ τῶν ἱεροφαντῶν.* Er redet von den Eleusinien, Samothracien und andern Weihen. Nach Aristides (Eleusin. I p. 415 Dind.) sang man (*ἐφυμνήθησαν*) wunderbare Worte in den Eleusinien, und das Geschehene wetteiferte mit dem Gehörten, um das Staunen zu erregen. Nitzsch (de Eleusiniorum actione et argumento Commentat. 1846 p. 13 sqq.) urtheilt daher mit Recht, man habe die heilige Geschichte der Göttinnen dramatisch dargestellt und Epoden dazu gesungen, wozu die priesterlichen Dichter hinlänglichen Stoff lieferten. Wenn aber derselbe (p. 23) nach W. O. Müller den Sinn des Ganzen beschränkt dahin deutet, man habe nicht allein die Wohlthat des Säens und Erndtens dankbar anerkannt, sondern auch in dem Schicksal der Persephone ein Bild von der Fortdauer der Seele gehabt, wann der Leib in die Erde falle; so scheint er mir den eigentlich mystischen, sittlichen Inhalt der Geheimlehre zu verkennen. Wenn sie nichts als den Dank für die Gaben der Erde und den Glauben an die Unsterblichkeit aussprach, aber nicht auch den Weg zeigte, wie man selig sterben und in den Chor der himmlischen Götter kommen könne, wozu wären da die Taufen, das Fasten und die Sühnopfer gewesen, was hätte die Fabel von dem Feuerkinde Demophon, dessen man in Kämpfen beständig gedachte, für einen Sinn, und wie wäre man dazu gekommen, die Eingeweihten zu den Frommen zu zählen[1])? Ich bitte diess zu beachten, damit man mir nicht Schuld gebe, fremdartige christliche Ideen unterzulegen. Schon die scenische Aufüh-

---

[1]) Aristoph. Ran. 454. Suidas v. *μυηθῆναι*, wo er die Stelle des Aristoph. (Pac. 377) anführt: »ich muss mich einweihen lassen, ehe denn ich sterbe.«

rung war geeignet, den Eingeweihten in die Gemeinschaft der seligen Götter zu versetzen, welche uns selbst durch Leiden und Sterben gleichförmig geworden sind, und wie bei den Altvordern, so für und für in ihrem mystischen Heiligthum einkehren als unsterbliche Vorbilder derer, die sich reinigen und läutern. Gemeinschaft mit den Himmlischen ohne Sühne, Weihe und Heiligung konnte auch der Heide sich nicht denken. Vielmehr gilt von den Hellenen, was Plutarch (de Is. c. 27) von den Aegyptern sagt, dass Isis „Bilder, Hindeutung und Nachahmung der göttlichen Leiden mit den heiligsten Mysterien verknüpft und sie zugleich für Männer und Frauen, die gleiches Schicksal theilen, als Lehre und Ermahnung zur Gottseligkeit eingeweiht habe.“

Die sinnbildlichen Gegenstände, welche zum Theil das schriftliche, mehr aber noch das bildliche Alterthum dem Kreis der Mysterien zuweist, sind ganz im Geiste jener sinnbildlichen Handlung aufgefasst und bestätigen auch von dieser Seite unsere Erklärung davon. Das Weberschiff, das in dem obigen Vasengemälde eine Eingeweihte in der Hand hat, bedeutet das rege Wirken und Schaffen der Natur. Wie Persephone der Horen Gespielin genannt wird [1]), so befanden sich die Aepfel der Hesperiden unter den geheimen Zeichen in den Mysterienkistchen [2]), und werden auf einem Vasengemälde [3]) darin wahrgenommen; ja die verschleierte Hesperide des Winters bewahrt sie darin auf. In einer andern Gruppe dieses Gemäldes sieht man in einer offenen Kiste drei Aepfel und auf einem Korbe den Spiegel, worin sich eine weibliche Seele beschaut. Spiegel und Kamm waren gleichfalls in der Mysterienkiste niedergelegt [4]), theils als Sinnbilder der Eitelkeit der Sinnenwelt, in welchem Sinne auf Todtenkisten der Eriphyle, der Gattin des Amphiaraus, gewöhnlich ein Spiegel in die Hand gegeben wird. So ist nach der sprachlichen Ableitung, die wir oben gegeben haben, der Zeugungsgott Hermes selbst der leibhafte Täuschungsgott. In dieser Beziehung versinnlichen Spiegel und Kamm den Leichtsinn der Blumenleserin Persephone. Theils aber bedeutet der Spiegel auch den Eintritt einer Seele ins Fleisch, und vervollständigte die

---

[1]) Orph. XXIX, 9.
[2]) Arnob. adv. Gent. V p. 213.
[3]) Inghirami l. c. O. 18.
[4]) Clem. Protr. p. 15.

Zeugungsbilder des Phallus und Myllus. Denn man sah die Sinnenwesen für Bilder einer göttlichen Idee, sowie die Sinnenwelt für ein Bild Gottes an. Der Spiegel, als welcher die Bilder zurückwirft, diente daher zur Verdeutlichung jener Vorstellung. Dionysos hatte sein Bild in einem Spiegel gesehen, es verfolgt und sich so im Weltall zerstreut[1]): des Schöpfers Bild ist somit in unendlicher Strahlenbrechung in der Schöpfung abgespiegelt. Diess ist der Weltspiegel. Die Entstehung der Einzelwesen wurde auf gleiche Weise erklärt. Es wandelt die Seele die Lust an, ihr eigenes Bild zu sehen, und so kommt sie ins Fleisch[2]); sie setzt nämlich ihr Bild in einem Leibe fest, sympathisirt mit demselben, zertheilt und zerstreut sich dadurch. Die Selbstgefälligkeit als der Grund des sich spiegeln Wollens wird durch den Kamm ausgedrückt. Eben diesen Sinn hat das obige Gemälde, wo eine weibliche Seele in den auf dem mystischen Korb liegenden Spiegel schaut[3]). Das Beiwerk bestätigt die Deutung: Eros hält ihr einen Vogel entgegen, an die Zeugung erinnernd, und eine Pflanze sprosst neben, zur Andeutung des Werdens und Wachsens. Zuerst vergafft sich die Seele in ihr Bild, dann kommt der Kuss des Liebesgottes und die Zeugung. Auf andern Darstellungen[4]) ist der Spiegel bei der wollüstigen Umarmung Amors und der Psyche angebracht. Jenes Gemälde aber hat die Polingenesie in weiterm Fortschreiten geoffenbart. Auf der entgegengesetzten Seite[5]) nämlich erscheint die Seele schon bekleidet, und hat den Spiegel bereits in die Hand genommen. Nun in die eitle Sinnenwelt eingetreten, liegt ihr ob, durch Weihe die Sinnlichkeit wieder abzustreifen: eine andere Gruppe zeigt Taufbecken mit Pothos, wovor die wieder entkleidete Frau steht, die heilige Weihe zu empfangen. Alle diese Stufen des menschlichen Lebens stehen in Beziehung auf die vier Jahreszeiten, welche dieselbe Vase (T. 18) in den vier Hesperiden vorstellig macht. Die werdende Seele mit dem Spiegel im Korbe ist dem Frühling, die gewordene, die das Gewand des Leibes gewonnen hat, dem Sommer und Herbste, die eingeweihte dem Winter zu ver-

---

[1]) Olympiodor. ad Platon. Phaedon. [2]) Olympiodor. l. c.

[3]) In diesem Sinne hat Creuzer Symb. III S. 500 einen sich im Spiegel beschauenden Jüngling auf einer Erbach'schen Vase erklärt.

[4]) Inghirami S. VI T. Nn. 4. 6. [5]) Inghirami Ser. V T. 19.

gleichen. Die Jahreszeiten sind dem Menschen ein Vorbild. Wegen jener Bedeutung der Spiegel gab man sie den Verstorbenen mit in die Grüfte, um ihnen damit baldige Rückkehr ins Leben zu wünschen. Denn was man lange Zeit für Opferschalen hielt, ist nichts anderes als Metallspiegel. Selbst die Todtenkisten, welche die Asche verschlossen, scheinen nach dem Vorbilde der Mysterienkisten geformt worden zu seyn, um anzudeuten, es sey da ein verborgenes und in der Kiste verschlossenes Leben, welches nur warte, bis der Spiegel und der Phallus in den Korb des sich wieder öffnenden Lebens hervortreten. Wahrscheinlich haben die Eingeweihten und die Einzuweihenden nicht allein die Zeugungsorgane, sondern zugleich den Spiegel aus der Kiste in den Korb gelegt, und mit dieser Handlung sowohl das jetzige Daseyn und Leben im Fleisch der iacchisch persephonischen Gotteskraft verdankt, als auch die Glaubenshoffnung genährt, durch diese Kraft im Wege der Polingenesie ewig fortzudauern und einst aus dem finstern Reiche der Persephone mit ihr in eine neue Lebensform zu erstehen. Das Zurücklegen in die Kiste aber war sowohl eine Erinnerung an den natürlichen Tod, wenn sich Persephone mit ihren Lebenskeimen in das dunkle Schattenreich zurückzieht, und auch du, Geweihter, ihrem Reiche verfällst, als auch eine Mahnung an das ethische Absterben in freier Nachahmung der Natur durch Entsagung und Läuterung des Fleisches, wozu du dich, o Geweihter, eben mit jenem Acte verpflichtest, um einst selig zu sterben, und nicht dem Baume zu gleichen, der gewaltsam mitten im Safte zu seinem Verderben entblättert würde. — Des Lebens veränderlichen Wechsel zu bezeichnen, erblicken wir auf Vasenmalereien aus dem Kreis der Mysterien das Rad; auf die Weihe deuten der Wassereimer, die Binde und der Myrtenkranz[1]), womit die Mysten gleich der Naturgöttin Aphrodite geschmückt sind[2]). Es ist zwar nicht anzunehmen, dass alle diese Embleme jederzeit beisammen waren, und es lässt sich eben so wenig ermitteln, welche von ihnen den eleusinischen, samothracischen oder den bacchischen (orphischen) Mysterien angehörten. Nach Epiphanius (adv. haer. III T. II p. 1092) enthielten die Mysterien der Deo und Pherephatta

---

[1]) Inghirami Ser. V T. 20. 22. 23.

[2]) Schol. Aristoph. Ran. 479. Is. Tzetzes in Lycophron.

zu Eleusis und das dasige Heiligthum schandbare Dinge: Entblössung der Weiber (um anständig zu reden), einen Mischtrank, in einem Becher zubereitet, Pauken und Cymbeln, gesponnene Wolle, Kuchen, Kreisel und Korb. Nach Tertullian. (adv. Valentin. p. 289) wurde in den Eleusinien ein Phallus entblösst und den Eingeweihten gezeigt. Nach Klemens (Protr. p. 16) wurde in dem Kabirencult der Phallus des Dionysos in einer heiligen Lade aufbewahrt.

Jene Sinnbilder stimmen ganz mit dem Geiste sowohl der Legende als der heiligen Handlung überein, deren Formel die Neulinge als einen Wahlspruch hersagen mussten, und geben einen Beleg, dass unsere Erklärung von dieser Handlung richtig ist. Während sie vorgenommen wurde, geschah vielleicht der Zuruf an jeden Einzelnen in der alten Tempelsprache κὸγξ ὄμπαξ[1]). Die aufs Gerathewohl seit Meursius c. 11 vorgefasste Meinung, dass dieses eine Entlassungsformel wäre, hatte vielleicht nachtheiligen Einfluss auf ihre Erklärung. Die Braminen in Indien sollen nach Milford[2]) die gottesdienstlichen Versammlungen noch jetzt mit der Formel: Cansita-Om-Pacsha schliessen. Wenn Lobeck auf griechischen Boden zurückkommt, so dürfte man sich in derselben heiligen Sprache umsehen, woraus die mystischen samothracischen Götternamen Axieros und die andern entlehnt sind, wohin ja auch der Demeter wahrscheinlich eleusinischer Name Ἄχθεια zurückzuweisen scheint (Th. 1 S. 108). Ich wage folgende Deutung: בַּחַשׁ (chs ging auch in dem Worte Axieros in ξ über) אִם בָּךְ, zu deutsch: kein Falsch sey in dir. Ich erinnere nur, in Ansehung der Sprache, dass בַּחַשׁ den passenden Nebenbegriff von Gottlosigkeit hat, und dass אִם bei verneinenden Betheuerungen gebräuchlich ist (wie auch im neuen Testamente εἰ Marc. 8, 12. Hebr. 3, 11), und in Ansehung des Inhalts, dass eine Erinnerung zum heiligen Ernste bei Ergreifung und Handhabung der Zeugungssymbole gewiss nicht unzweckmässig war. Jedoch hat אִם nicht schlechthin verneinende Bedeutung, sondern nur beim Schwur und bei der Beschwörung, steht aber alsdann voraus, so dass ich selbst auf diese Wortableitung wenig Werth lege.

---

[1]) Hesych. v. κὸγξ, ὄμπαξ· ἐπιφώνημα τοῖς τετελεσμένοις. In bestimmte Beziehung zu den Eleusinien wird dieser Zuruf nicht gesetzt.

[2]) S. Creuzer Symb. IV S. 399.

Zu Anfang der Feier, müssen wir denken, wurden mystische Betten, mit rothen Bändern umwunden, zur Erinnerung an die plutonische Hochzeit aufgeschlagen und eine heilige Formel dabei gesprochen[1]). Man zeigte bei Eleusis die Stätte, wo Pluton mit seiner Beute hinabgefahren seyn soll, Erineos genannt, am Flusse Kephisos[2]). Die traurige Höllenfahrt war natürlich das Erste, was der Andacht vorgestellt werden musste; worauf die Klage und das Fasten der Mutter und die Freude bei der Rückkehr der Tochter von einem jeden Eingeweihten wiederholt wurde. Kore als der in die Erde gelegte Same bezeichnete zugleich das Todesschicksal der Menschen, eine Anschauungsweise, die nach der brieflichen Mittheilung meines Freundes Lic. Ed. Riehm zu Th. I S. 140 sich sowohl 1 Kor. 15 als auch im Hebräischen findet, wo גְּדִישׁ Garbe und zugleich Grabhügel bedeutet[3]). Das Suchen der Demeter mit der Fackel[4]) wurde dargestellt, indem Schnellläufer in tiefer Stille im Tempel der Demeter Fackeln von Hand zu Hand gaben[5]); wodurch das schnelle Wallen der Göttin vor die Augen gerückt wurde[6]). Wenn Kore angerufen wurde, so schlug der Hohepriester die Pauke (ἦχεῖον)[7]); wenn man die verlorene suchte, so wurden von Vielen Trommeln und Cymbeln geschlagen[8]). Etwas Aehnliches finden wir bei den phrygischen Mysterien der Cybele. Man sah auf der Strasse

---

[1]) Clem. Protr. p. 18 und das. Auslgr. Plut. Phocione c. 28.

[2]) Paus. I, 38, 5. [3]) Hiob 5, 26. 21, 32.

[4]) Sie heisst bei Eurip. Suppl. 259 πορφόρος.

[5]) Der alte Erklärer des Juvenal. Sat. XV. v. 141. — Lactantius I, 21 nennt es: iactatio ardentium taedarum.

[6]) Statius Sylv. IV v. 657. Seneca Hippolyto v. 107. Nach Clem. Protr. p. 22 stellte Eleusis das Blumenlesen der Pherephatta, den Korb und den Raub von Aidoneus vor. Nach Proklus Commentar. in Plat. remp. c. 10 geben die Mysterien ein gewisses heiliges geheimnissvolles Wehklagen der Kore, Demeter und der grössten Göttin selbst (d. i. der Rhea). — Ein sogenanntes orphisches Gedicht begann, ähnlich der Iliade, mit den Worten: »singe, o Göttin, den Zorn der früchtereichen Demeter.« Justin. Cohort. XVI, 81.

[7]) Apollodor. bei Schol. Theocr. Id. II, 36.

[8]) Schol. Aristoph. Acharn.

von Eleusis nach Megara einen Brunnen *Παρθένιον*, welchen Pamphos *Ἄνθιον* nannte, wo sich Demeter in Gestalt einer alten Frau auf einem Felsstück, *ἀγέλαστον πέτρα* genannt, ohne zu lächeln, niedersetzte, von wo sie von den Töchtern des Keleus zur Mutter Metanira geführt wurde, die ihr die Pflege ihres Sohnes anvertraute[1]). Jener Sitz galt für ehrwürdig; wesswegen Klemens (Protrept.) von ihm sagt: »es ist bis auf heute den Geweihten verboten daselbst niederzusitzen.«

Wenn Ephorus (Fragm. p. 101 Marx) von den samothracischen Festen sagt, man suche an denselben noch jetzt die Harmonia, so scheint man unter ihr die (gestörte) Weltharmonie, die von den Mysten ängstlich gesucht wurde, verstanden zu haben, die damit in Verbindung gebrachte Fabel aber, Kadmus habe im Vorbeischiffen bei Samothrace die Harmonia geraubt und zu seiner Gattin gemacht, eine später erfundene zu seyn. Das Verhältniss des Kadmus zu Harmonia erklärt sich aus den beiden Berichten, dass Kadmilos (Hermes, s. Th. I S. 107) auch Kadmos genannt wurde[2]), und dass Her-

---

[1]) Pausan. I, 39, 1. Hom. h. in Cer. 99. 200. Apollodor. I, 5. Schol. Aristoph. Equ. Procl. Chrestom. Hesych. v. *ἀγέλαστον*. Ovid. Fast. IV, 503 saxum triste. Es ist zu bemerken, dass Demeter auch in Sicyon die Pflege eines Sohnes übernahm und zum Dank einen Tempel erhielt, Paus. II, 11, 2.

[2]) Etymol. Gudian. col. 290: *Κάδμος λέγεται ὁ Ἑρμῆς παρὰ τοῖς Τυρσινίοις*. Nonnus Dionys. IV p. 116, der ihn zugleich als einen dienenden Gott auffasst, »der die himmlische Gestalt abgelegt.« Wenn hieraus K. O. Müller (Orchomenos S. 461 und sonst) die Schlussfolge zieht: »der samothrakische Kadmilos ist ganz eins mit dem Kadmos Thebens«, so ist diess weder die Meinung jener Berichterstatter, als hätte es nie einen phönicischen Einwanderer Kadmus gegeben, noch wären sie für einen so wichtigen Satz glaubwürdig genug; zumal da sie nicht einmal von Kadmus in Theben, sondern von einem bei den Tyrsenern so genannten Gotte reden. Wenn Hermes auch Imbros hiess, so folgt daraus nicht, dass es nicht auch eine Insel dieses Namens gegeben habe. Was Movers (Phönic. S. 513 ff.) von einem phönicischen Gotte Kadmus schreibt, ist mir gleichfalls sehr zweifelhaft, und beruht meist nur auf Vermuthungen. Der ungleich würdigere Gewährsmann

mes bald der obere bald der unterirdische Gott war (der mithin Harmonia-Persephone raubte; s. Th. I S. 113); folglich konnte der vergötterte phönicische Kadmus (als Hierokeryx) leicht dem Kadmilos gleichgesetzt und Harmonia ihm angetraut werden. Diese Gleichsetzung hatte ihren Grund in der scenischen Darstellung der Götter durch Menschen. Dass Harmonia in der nächsten Beziehung zu den samothracischen Weihen stand, geht schon daraus hervor, weil sie die Schwester des Jasion gewesen ist. Sie ist das immerwährende, bald scheinbar gestörte und bald wiederhergestellte Gleichgewicht in der Natur, aus der Verbindung von Streit und Liebe, Ares und Aphrodite, entstanden. Dienender Gehülfe dieser Verbindung soll *Γίγων* (oder *Γιγῶν*, *Γιγρών*, *Γιγνῶν* gewesen seyn [1]), den man auch für den guten Dämon über Tisch (*παταϊκὸς ἐπιτραπέζιος* nach verbesserter Lesart) hielt, und bald dem ägyptischen Herakles, bald dem Dionysos gleichsetzte. Wegen ihrer kosmischen Bedeutung war Harmonia nach dem Kapito von Alexandria Mundschenk der Götter, so wie Alcäus und Sappho dem Hermes dieses Amt übertrugen [2]). Wir kennen noch den Namen der wirklichen Gattin des Kadmus, *Τηλεφάη*, und Mnaseas [3]) berichtet, er habe nach ihrem Tode die Harmonia in Samothrace geehlicht. Wahrscheinlicher hat man seiner Gattin, deren Mutter Elektra hiess [4]), den priesterlichen Namen Harmonia erst beigelegt, und Kadmus war wohl der Erste, welcher die samothracische Feier nach Theben brachte und sie mit dem Gottesdienste des Dionysos, dessen Priesterinnen seine Töchter Ino und Semele waren, vermischte.

Eines Tages, den wir nicht genauer bestimmen können, ging die Menge in Procession, den mystischen Jacchus mit lauter Stimme singend, von Eleusis an das Meer, um sich zu waschen und durch

---

Hesiod (Th. 974) führt ausdrücklich den Kadmus unter den sterblichen Männern auf, mit welchen Göttinnen gewöhnliche Kinder erzeugt haben. Harmonia nämlich, des Ares und der Aphrodite Tochter (Th. 936. 974), gilt ihm als eine Göttin und ihre und des Kadmus von Theben Kinder hiessen: Ino, Semele, Agaue, Autonöe und Polydorus.

[1]) Eustath. Od. *ϑ'* p. 1599. Cyrill. und Rhetor. Lexic.

[2]) Bei Athen. X, 25 p. 425 c.

[3]) Bei Stephan. B. v. *Δάρδανος*.

[4]) Th. I S. 104 f.

diese Ceremonie die inwendige Reinheit zu gewinnen. Der Tag hiess daher *ἅλαδε μύσται* (s. oben), von dem Herodot (VIII, 65) zu reden scheint; indem dort die Menge von Eleusis gen Salamis sich wandte was man für eine Vorbedeutung der Niederlage der Perser bei Salamis auslegte [1]). Gewöhnlich nimmt man an, Herodot rede von dem Jacchostag am 20. Boëdromion; allein er redet nur von dem mystischen Jacchos als einem Gesang, den man bei allen diesen Processionen ohne Zweifel anstimmte, und nicht blos beim Abholen des Jacchos. Die Verwunderung O. Müller's (kl. Schr. II S. 272), dass Herodot, „der doch gewiss dieser Weihen wohl kundig war", den Zug von Eleusis ausgehen lasse, hat in der gewöhnlichen Meinung ihren Grund, als ob die Eleusinien in Athen gehalten würden und die Festversammlung hier ihren Sitz hätte. Desswegen verlegt er auch das *ἅλαδε μύσται*, das Waschen mit Seewasser, nicht nach Salamis, sondern in die Gegend des Piräeus. Vergleichen wir die unten angeführte Stelle Polyäns, so werden wir richtiger die Schlacht von Salamis auf den Tag *ἅλαδε μύσται* (16. Boëdromion) setzen. — Es gab auch bei Eleusis zwei aus einer Quelle entspringende Bäche (*ῥειτοί*), worin sich die feiernde Menge durch Bäder reinigte, von denen der eine dem Meer zufloss und der ältern Göttin (Demeter) heilig war, und der andere der Stadt zu und der jüngern (Kore) geweiht war [2]). Ihr Wasser war salzig, und die Fische darin durften nur die Priester fangen [3]). Vielmehr in diesen heiligen Bächen als in dem Meer selbst scheint sich die Festversammlung (*οἱ θίασοι*) gebadet zu haben. In den kleinen Mysterien zu Agrä bediente man sich zur Reinigung des nächsten Wassers am Ilissus [4]). Man hat von Meursius

---

[1]) So hat auch Polyän Strateg. III, 11, 11 den Vater der Geschichte verstanden, indem er sagt: *οἱ μὲν περὶ Θεμιστοκλέα σύμμαχον ἔσχον τὸν Ἴακχον γολλάδα μύσται.* Die letzten Worte bezeichnen wohl den Namen jenes Tages und sind wie die des Hesychius verdorben, etwa zu verbessern: *ἐν τῇ ἅλαδε μύσται.* Unter *Ἴακχον* aber ist sowohl der Gott als der Gesang auf ihn zu verstehen; wie Hesych. v. *Ἰακχον* sagt: *καὶ ἡ ᾠδὴ, ἣν οἱ μεμυημένοι ᾄδουσι.*

[2]) Hesychius v. *ῥοιτοί*; das. Ausl. [3]) Pausan. I, 38, 1.

[4]) Polyaen. V, 17, 1. Himerius in Eclogis Declam. legt daher dem Ilissus mystische Wogen bei.

(c. 7) an das Waschen im Ilissus auf die Einweihung bezogen; allein die Vergleichung mit dem Gang ans Meer, welchen nicht die *μυούμενοι*, sondern die *μύσται* machten, und die bildlichen Vorstellungen für die Einweihung mit dem Taufbecken widerlegen jene Meinung. Im Taufbecken hatte man wahrscheinlich von dem Weihwasser, womit man sich auch die Hände zu waschen pflegte[1]). Der Jacchos, der nach der Meldung Herodots in den Processionen gesungen wurde, fing an: »Sohn der Semele, Jacchus, Reichthumgeber«[2]). Der Scholiast bezieht zwar diesen Gesang zunächst auf die lenäischen Agonen, dass hier bei den Vorstellungen im Theater der Daduch mit der Fackel in der Hand gesprochen habe: rufet Gott! und dass dann die Menge mit dem Zuruf eingefallen sey: *Σεμελῇ· Ἴακχε πλουτοδότα.* Alsdann wird es geschehen seyn, dass die Ithyphallen im Namen des Gottes antworteten: der Gott ist unter euch erschienen, wie wir S. 156 berichtet haben. In Folge der Vermischung der Religionen, nämlich der pelasgischen und thebanischen, scheint Jacchos oder Dionysos erst in die Eleusinien eingeflochten worden zu seyn. Seinem Dienste war der Phallus eigenthümlich. Den hatte aber auch der pelasgisch samothracische; nur wurde er hier dem Hermes beigegeben. Wenn wir daher von der Feierlichkeit in Eleusis auf die in Samothrace mit Belassung des Charakteristischen schliessen dürfen; so hätten die Samothracier anstatt des Dionysos ihren Kadmilos angerufen, dass er die unterirdische Persephone heraufhole, und mit ihr die Fruchtbarkeit der Natur im Segen erhalte. »In der Weihe der Mutter hat man eine Sage (*λόγος*) von Hermes und dem Widder, die ich wissentlich verschweige«, sagt Pausanias (II, 3, 4), nachdem er die gemeine Ansicht hievon, dass Hermes über die Vermehrung der Herden gesetzt sey, vorgetragen hatte. Die mystische in Samothracien war ohne Zweifel die von mir Th. I S. 102 angedeutete. Dass ursprünglich Hermes auch zu den grossen Göttern von Eleusis gehörte und erst später Dionysos an seine Stelle gesetzt wurde, können wir aus einem alten Epigramm[3])

---

[1]) Dysias in Andocidem. Reinigungen und Weihwassergefässe setzt Proklus in Plat. Alcib. p. 9 ed. Creuzer in Verbindung.

[2]) Schol. Aristoph Frösche 479.

[3]) Pausan. IV, 1, 8.

des Methapus schliessen. Hier wird der Tempel der grossen Götter von Andania in Messenien, deren Mysterien von Eleusis her kamen, Behausung des Hermeios, der Damater (nach verbesserter Lesart) und der erstgebornen Kura genannt. Wie das Filial, so hatte ohne Zweifel die Mutterkirche die gleichen Götter. In der spätern Fabel trat Dionysos an die Stelle des Hermes, der daher am amykläischen Throne das Bacchuskind in den Himmel trägt, wie Athene den Herakles zu den Göttern [1]). Die Meinung des mystischen Jacchos war die Bitte, dass sich die Zeugungskraft der Natur fruchtbar rege und Leben und Reichthum schaffe. Er sollte der Trost seyn in dem von den Eingeweihten aufgeführten und nachgeahmten Leide der Demeter: man rief ihm daher zum voraus.

Die Erhörung dieser Bitte wurde am 20. Boëdromion feierlich vorgestellt, da man den Jacchos im Festzug von Athen abholte, was man *τὸν Ἴακχον ἐξάγειν* nannte [2]). Dadurch setzte man theils die städtischen Heiligthümer mit den eleusinischen und hinwieder diese mit jenen in freundliche Verbindung, theils vermischte man den bacchischen mit dem cerealischen Dienst, und schien eben dadurch, dass man den Gott von Athen aus holte, die fremdartige Einmischung desselben zuzugeben und anzudeuten. Es ist wahrscheinlich, dass man hiermit den ägyptischen Mysterien Rechnung trug, deren Gegenstand der Tod des Osiris, die Irren und Leiden der Isis waren [3])|; jenen legte man ja für Dionysos und diese für Demeter aus. Daher kommt es, dass man dem Orpheus sowohl sonstige ägyptische Gebräuche als namentlich die bacchischen Weihen zuschrieb, und Ebenderselbe soll von der attischen Geheimlehre geschrieben haben, wie sich Baubo vor Demeter entblösst und letztere hierauf den Mischtrank genommen habe [4]). Man hielt in den Eleusinien die Wallfahrt in die Stadt und das Abholen des Jacchos für einen so wesentlichen Theil der Festfeier, dass man zur Zeit des Alkibiades, als Dekelia verschanzt und der Weg zwischen Eleusis und Athen in der Gewalt der Feinde war, jenen Festzug zu Wasser nach Athen und wieder zurück nach Eleusis machte. Alkibiades selbst aber setzte einmal

---

[1]) Pausan. III, 18, 11. S. Th. I S. 227.

[2]) Plut. in Phocione 28 und Camillo 19.

[3]) Plut. de Is. c. 27. [4]) Clem. Protr. p. 17.

eine Ehre darein, vermittelst Bedeckung von Wehrmännern den Zug zu Lande zu bewerkstelligen, wovon er zuvor den Eumolpiden und Keryken Nachricht gegeben hatte [1]). Der Weg zwischen Eleusis und Athen hiess die heilige Strasse [2]) und das Stadtthor gegen Eleusis das heilige Thor [3]). Die Procession ging von Eleusis aus wahrscheinlich den Tag zuvor, weil an einem und demselben 20. Boëdromion der Hingang und die Rückkehr mit allen Zwischenereignissen nicht Statt finden konnte. Der Tag des Hingangs hiess von einer an demselben besonders auffallenden Festlichkeit Brückenscherzen (*Γεφυρισμοί*), und wurde vom Herold angesagt [4]). Der Zug ging an dem Brunnen *Καλλίχορος* vorbei, „wo die Frauen der Eleusinier den ersten Reigen aufführten und die Göttin besangen" [5]). Daselbst wurde fortan auf einer Wiese von der feiernden Menge getanzt und dabei Jacchos angerufen, wie der Chor in den Fröschen des Aristophanes (v. 324) singt: Jacchos, o Jacchos, komm auf diese Wiese zu tanzen zu der heiligen Schaar, und schüttle den Myrtenkranz um das Haupt. Auf der Brücke über den Kephissus machte man abermal Halt und stellte die Begebenheit dar, dass die Thracierin Jambe die Demeter in Eleusis durch Scherze zum Lachen bewog [6]). Das war der erste Hoffnungsstrahl durch die Nacht der Bekümmerniss. Auf der Brücke fand ein Necken und Spotten gegen die Vorübergehenden, insbesondere gegen Angesehene Statt, was daher *οἱ Γεφυρισμοί*, *γεφυρίζειν* hiess [7]). In der Vorstadt, die von dem an der

---

[1]) Plut. in Alcib. 34. Vgl. Xenoph. Hist. Gr. I, 4, 20.

[2]) Polemon *περὶ τῆς ἱερᾶς ὁδοῦ* bei Harpocrat. Etymol. M. und Suidas v. *ἱερὰ ὁδόν*. Paus. I, 36, 3. Plut. in Isocrate.

[3]) Plut. in Sulla.

[4]) Aelian. H. An. IV, 43: *κεκήρυκται Διονύσια, καὶ Λήναια, καὶ Χύτροι, καὶ Γεφυρισμοί.*

[5]) Paus. I, 38, 6. Hom. h. in Cer. 273. Eurip. Ione 1075 *Καλλίχοροι παγαί.* Callimach. h. in Cer. 16. Nicander Theriac. v. 486. Apollodor. I, 5.

[6]) Hom. l. c. 202. Das. Auslgr. Proclus Chrestom. Gramm. Nicander Alexipharm. v. 131.

[7]) Strabo IX p. 613 B. Hesych. v. *γεφυρίς* und *γεφυρισταί.* Ammonius de differ. voc. III, 13. ib. Valckenar. p. 209. Zonaras p. 433.

Strasse stehenden heiligen Feigenbaum den Namen *ἱερὰ συκῆ* hatte, war ein neuer Ruheplatz, wo man die von Eleusis gebrachten Heiligthümer abstellte [1]). Demeter sollte nämlich hier den Heros Phytalus für den ihr gewordenen Empfang mit einem jungen Feigenbaum beschenkt haben, und sie und ihre Tochter hatten in der Nähe einen Tempel [2]). Man nannte die Frucht des heiligen Feigenbaums *ἡ γητηρία* als *ἡγεμών* der mildern Nahrung [3]). Wir setzen jene Reigen, das Necken und das Ruhen am h. Feigenbaum als auf dem Herweg geschehen, weil die Rückkehr nach Eleusis wahrscheinlich bei Nacht erfolgte und schon desshalb weniger dazu geeignet war; ferner weil bei Aristophanes Jacchos erst noch gerufen wird zum Tanz zu kommen, er also noch nicht bei seinem Volke erschienen war; sodann weil Philostratus l. c. sagt: die von Eleusis her kommenden Heiligthümer, *τὰ Ἐλευσινόθεν ἱερά, ἐπειδὴ εἰς ἄστυ ἄγουσιν, ἐκεῖ ἀναπαύουσιν*, hernach weil auch der Scholiast Arist. Acharn. berichtet, dass man von der Brücke nach Athen ging, und endlich weil die Zeitfolge jene Ordnung erforderte, dass man zuerst des Sitzens der Demeter am Brunnen, hernach des Neckens der Jambe und zuletzt des freudebringenden Jacchos gedachte. Von Meursius (c. 27) an pflegt man das Necken an der Brücke und das Ruhen am Feigenbaum sogar nach dem Aufzug mit dem Jacchos nach Eleusis zu setzen, und war so genöthigt, eine nochmalige Rückkehr von Eleusis nach Athen anzunehmen. An sich schon ist diese Annahme willkürlich und überflüssig, da sich Alles fügt in den Zug von Eleusis nach Athen und von da rückwärts einreihen lässt. Sodann ist zu bemerken: jene Stelle des Philostratus spricht von dem Einführen der Heiligthümer in die Stadt, nicht von ihrem Zurückführen dahin; im Sinne des Meursius und Saintecroix hätte er sagen müssen: *ἀγάγουσιν*. Endlich ist auf das Unpassende der Zeitfolge aufmerksam zu machen, wenn das Volk, nachdem es im Triumph den Jacchos abgeholt, noch einmal die frühere Geschichte der Jambe aufführte. Nun bedurfte es keines solchen Nothbehelfes mehr, um die Göttin zu erfreuen; sie hatte einen bessern Tröster im jungen

---

[1]) Philostr. v. Apollon. Athen. Soph. II. Hesych. v. *ἱερά*.

[2]) Pausan. I, 37, 2.

[3]) Magnus bei Ath. III, 6 p. 74 d.

Dionysos. Ohne Zweifel aber musste die heilige Festfeier sich strenge an die Chronologie der heiligen Geschichte halten. Den Tanz am Brunnen setzt Saintecroix auf einen ganz andern Tag (den vierten nach seiner Eintheilung). Allein Plut. in Alcib. sagt, dass unterwegs, wann man den Jacchos abholte, Opfer und Tänze Statt hatten: *θυσίαι καὶ χορεῖαι καὶ πολλὰ τῶν δρωμένων καθ' ὁδὸν ἱερὰν* (statt *ἱερῶν*), *ὅταν ἐξελαίνωσι τὸν Ἴακχον.* — Es geschieht des Amtes eines *κιστοφόρος* Erwähnung, welcher die heiligen Kisten des Dionysos und der Göttinnen trug [1]), und ihrer sind ohne Zweifel mehrere gewesen. Auch werden eigene mit Ochsen bespannte Wagen, deren Achsen sich zugleich mit den Rädern ohne Speichen herumdrehten, namhaft gemacht, „worin die Heiligthümer der eleusinischen Demeter von Eleusis aus geführt wurden" [2]). Das Volk wollte auch gespeist haben: vielleicht geschah es in der Vorstadt. Wenigstens erwähnt Plutarch (in Alcib.) der Opfer, die unterwegs auf der heiligen Strasse gebracht wurden, und die mit einer Mahlzeit verbunden seyn mochten [3]). Gewisse Theile der Opferthiere durften die Mysten nicht geniessen, wovon sie die Ursache wussten [4]). Ueberhaupt machte man in den Weihen einen Unterschied und gestattete nicht alle [5]). Man ermangelte auch nicht, Gründe hievon anzugeben, z. B. sich aller Vögel zu enthalten als der Vorbilder des Abwendens

---

[1]) Suidas s. v.

[2]) Probus ad Virgil. Georg. I v. 163. Servius ad h. l., der zu einer Zeit lebte, da die Eleusinien zu Rom eingeführt waren (s. unten), bemerkt, dass auch da der Göttin Heiligthümer auf Wagen geführt zu werden pflegten.

[3]) Für das Opfern wählen Meursius und Saintecroix eigene Tage, jener (auch O. Müller S. 276) den dritten, dieser den vierten, um die beliebte Neunzahl voll zu machen. Preller in Pauly's Real-Encykl. in dem Art. Eleusinien hält den dritten (*θύα*) und vierten (*ἱερεῖα*) für besondere Opfertage. Es waren aber schwerlich ein oder zwei Tage lediglich hiezu bestimmt; auch wird uns nicht berichtet, dass einer der Tage vom Opfern den Namen hatte.

[4]) Clem. Strom. II. 482 (400).

[5]) Libanius Or. Corinth. T. IV p. 356.

vom Irdischen und des Fluges zum Himmlischen [1]), keine Rüben zu essen, weil sie abwärts in die Erde wurzeln [2]).

Wohin sich der Zug mit den eleusinischen Heiligthümern begab, wird zwar nicht ausdrücklich gemeldet; allein da es in Athen selbst einen verschlossenen Tempel der Demeter und Kore Namens Eleusinion gab, worin geheimnissvolle Dinge waren, und an dessen Eingang die Bildsäule des Triptolemus stand [3]), so ist es an und für sich wahrscheinlich, dass man sich dahin werde gewandt haben; ohne dass wir das Anakeon, wo die eleusinischen Heroen Triptolemus und Eubuleus in Verbindung mit Dionysos verehrt wurden (Note: Th. I S. 254), von der Theilnahme an der Festlichkeit ausschliessen wollen. Von dem Eleusinion haben wir ein bestimmtes Zeugniss [4]), dass an den Mysterien durch den Archon Basileus, unterstützt von dem Collegium der zehn Opferer (*ἱεροποιοί*), sowohl im Eleusinium in Athen als im Tempel in Eleusis ein feierliches Opfer dargebracht und das Opfergebet nach vaterländischer Sitte von dem König gesprochen worden sey. Jene waren die vom Staate angestellten Pontifices, welche die Mantik aus den Eingeweiden zu beaufsichtigen, die Epimenia an den Numenien für das Wohl der Stadt zu besorgen und an den hohen Pentaëteriden (ausgenommen die Panathenäen) zu functioniren hatten [5]). Ausserdem wurde ein Knabe und ein Mädchen von Staats wegen aus den angesehenen Familien durch das Loos gewählt, gleichsam als Stellvertreter der Jugend eingeweiht und *ὁ ἀφ' Ἑστίας παῖς*, auch *ὁ ἱερὸς παῖς* [6]), *ἡ ἀφ' Ἑστίας* genannt. Man könnte diesen Ausdruck auf die Amphidromia beziehen, wie ich S. 204 gethan habe; wenn nicht Weihgeschenke von Eleusis, welche die Eltern für einen Sohn, *μνηθέντα ἀφ' Ἑστίας*, oder für eine Tochter den Göttinnen (*ταῖν θεαῖν*) widmeten, die Er-

---

[1]) Porphyr. de abstin. IV, 16.

[2]) Julian. Or. V, 174.

[3]) Thucyd. II, 17. Pausan. I, 14, 1. 3. 4.

[4]) Lysias in Andocidem §. 4. Pollux VIII, 8, 26. Andocid. de myster. §. 132.

[5]) Photius, Etym. M. u. Hesych. v. *ἱεροποιοί*. Vgl. Böckh Staatshaushaltung d. Ath. 2te Ausg. I S. 302.

[6]) Himerius XXIII, 7. 18.

klärung des Lexicon rhetoricum bestätigten [1]). Die Nachricht des Letztern, sie seyen *δημοσίᾳ* eingeweiht worden, scheint auf die Deutung des dunkeln Ausdrucks *ὁ ἀφ' Ἑστίας* zu führen, dass der erwählte Knabe und das Mädchen von dem Prytamum als dem Wohnsitz der Hestia nach Eleusis ausgegangen seyen. Das Opfer der Mysterien scheint in trächtigen Mutterschweinen bestanden zu haben [2]), gleichwie in der Kabirenweihe bei Theben [3]). In der heiligen Sprache nannte man das den Göttinnen gebrachte Opfer *θύα* [4]). Es scheint der Tag zu seyn, an dem Cicero (ad Attic. XV, 25) nicht zu Schiff gehen wollte: quo die olim riaculum; mysteria scilicet. Suidas unterscheidet daher vier Arten von Opfern: Dank- Reinigungs- Sühn- und Weiheopfer [5]) Von dem Geopferten durfte nichts hinausgetragen werden [6]); denn kein Fremdling sollte dadurch mit der geweihten Schaar in Gemeinschaft treten. Zu der Opfergrütze und dem Opferkuchen nahm man von dem Getreide, das man auf dem Felde Rharion geerndtet hatte, weil daselbst die erste Frucht gewachsen seyn sollte [7]). In Rharion traf daher nach der Fabel Rhea die Demeter mit Persephone, um sie zum Olymp zurückzuführen, und da lag schon weisse Gerste nach dem Rathschluss der Demeter eingesäet [8]).

---

[1]) C. J. n. 393 (das. Böckh) und 406 von Knaben: n. 443—445. 448 von Mädchen. Lexic. rhetor. bei Bekk. An. 204: *ἀφ' Ἑστίας μυηθῆναι· ὁ ἐκ τῶν προκρίτων Ἀθηναίων κλήρῳ λαχὼν παῖς δημοσίᾳ μυηθείς.* Porphyr. de abst. IV, 5. Nitzsch. de Eleusinior. ratione publ. commentat. p. 20 sq.

[2]) Aristoph. Acharn. 753. Cornutus. Varro de re rustic. II, 4. Aelian. Hist. An. X, 16. Ueber den dämonischen Charakter dieses Opferthieres und die verschiedenen Ansichten der Alten hierüber vgl. man Movers die Phönicier B. I S. 218 ff.

[3]) Pausan. IX, 25, 8.

[4]) Hesych. v. *θύα· τὰ θυόμενα ταῖν θεαῖν.* Etym. M. nennt *θύον* ein Reinigungsopfer.

[5]) Suid. v. *θυσία· τῶν θυσιῶν αἱ μὲν δωροφορικαὶ, αἱ δὲ ἀπολυτρωτικαὶ, αἳ δὲ διαλλακτικαὶ, αἱ δὲ ἀποτελεστικαί* (so ist zu lesen). Vgl. S. 12 f.

[6]) Schol. Aristoph. Equ. [7]) Paus. I, 38, 6.

[8]) Hom. h. in Cer. 450.

— Nach der Ankunft in Athen am Jacchostage wurden daselbst Tragödien aufgeführt [1]). Wohin aber wird man sich gewendet haben, um das Bild des Jacchos abzuholen? Da er einen Tempel seines Namens (*Ἰακχεῖον*) zu Athen hatte [2]), so können wir denken, dass es von da aus wird geschehen seyn. Genug, wir wissen, dsss er von der Stadt aus (*ἐξ ἄστεος*) in Procession getragen wurde [3]). Der ihn trug, hiess *ἰακχογωγός* [4]). Er war nach einem sogleich näher zu beschreibenden Vasengemälde als ein geflügelter Knabe gestaltet, hatte selbst eine Fackel in der Hand und einen Myrtenkranz auf dem Haupte. Wenn man an öffentliche Plätze (*ἀγοραί*) kam, so wurde der Jacchos gesungen [5]); der Tag selbst hatte den Namen *Ἴακχος* [6]). In einer attischen Inschrift [7]), worin kleinere Opfer ausser den grossen Festopfern an bestimmten Tagen im Jahr vorgeschrieben werden, finden wir am 18. Boëdromion ein Opfer für den Dionysos, also ohne Zweifel in Beziehung auf die nahe bevorstehende feierliche Einholung desselben, um ihn vorläufig geneigt zu machen. – Nun wird aber der nächtliche Fackelzug zugleich auf den 20sten gesetzt [8]). Der Fackeltag (lampadum dies) [9]), welcher von Meursius (c. 26) und Saintecroix zum fünften gemacht und

---

[1]) Joseph. Ant. Jud. XIV, 16: *δέδοκται – ἀνειπεῖν τὸν στέφανον ἐν τῷ θεάτρῳ Διονυσίοις, τραγῳδιῶν τῶν καινῶν ἀγομένων, καὶ Παναθηναίων, καὶ Ἐλευσινίων, καὶ ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν.* Die Inschrift des Choiseul-Gouffier von Ol 92, 3 hat daher in der dritten Prytanie (vom 16. Boedromion bis 22. Pyanepsion) eine öffentliche Ausgabe für die Armen zu den Schauspieleu (*διωβελία*). Böckh Staatsh. I S. 11 vermuthet schon, dass sich diese Angabe auf die Eleusinien beziehen möge.

[2]) Plut. in Aristide c. 27. Alciphron. III, 59 p. 180. Wagner. Corp. Inscr. Gr. n. 481 sq.

[3]) Plut. in Phocione c. 28. [4]) Pollux I, 1, 35.

[5]) Hesych. v. *Διαγόρας.*

[6]) Hesych. u. Suidas v. *Ἴακχος.*

[7]) Bei Chandler Marm. Oxon. II, 21.

[8]) Eurip. Jone 1076: *λαμπάδα θεωρὸν εἰκάδων ὄψεται ἐννύχιος ἄϋπνος ὢν* (*ὁ θεός*). Plut. Camill. c. 19. Schol. Aristoph. Ran. 326.

[9]) Fulgentius Mythol. 1, 10.

von dem Jacchostag als dem angeblich sechsten unterschieden wird, war also derselbe Jacchostag; in so fern darunter die Fackelprocession und nicht etwa das Fackellaufen im Tempel zu Eleusis selbst zur Nachahmung der suchenden Demeter (s. oben) verstanden wird. Denn ich will dahin gestellt seyn lassen, ob vielleicht jener Tag von dieser letztern Ceremonie, die aber von dem Fackelzug gänzlich zu unterscheiden ist, benannt seyn sollte. Alle sonstige Nachrichten aber stimmen darin überein, dass Jacchos zur Nachtzeit nach Eleusis getragen ward und dabei ein jeder eine Fackel in der Hand hatte. Der Chor in den Fröschen des Aristophanes ruft ihm zu: „entzünde die brennenden Fackeln; denn du kommst, sie in den Händen schüttelnd, Jacchos, der nächtlichen Feier Morgenstern; von dem Feuer erglänzt das Gefilde“. So war Jacchos mit einer Fackel in der Hand in dem Tempel der Demeter in Athen neben den Bildsäulen dieser Göttin und ihrer Tochter von Praxiteles abgebildet [1]). An den Hochzeiten trug man sonst Fackeln [2]) als Sinnbilder des Lebens. Jene Nacht stellte eine heilige Hochzeit vor, und alle Geweihte waren mystische Hochzeitgäste, ein jeder die Lenden umgürtet und ein brennendes Licht in der Hand (wie Christus Luc. 12, 35 die Hochzeitfeier beschreibt). Diess sollte einen Gegensatz bilden zu der vorhergehenden Darstellung von dem Brautbette der Persephone, als sie dem Pluton angetraut wurde. So hatte die alte christliche Kirche in der Nacht vor dem Osterfeste Fackelzüge (*λαμποφορία καὶ φυταγωγία*) [3]). „Vom Keramikus aus ging der Zug den Jacchos singend durch den Marktplatz nach Eleusis“ [4]). Wir wissen aber, dass alle Fackelzüge von da ausgingen (S. 108). Es scheint ein Wetteifer stattgefunden zu haben, wer die grösste Fackel brachte [5]). Den Zug wird wahrscheinlich der Priester Fackelträger mit einer grossen eröffnet haben, wie wir aus seinem Namen schliessen können. Jacchos scheint in einer mystischen Wanne, welche in den Sabazien gebräuchlich war, getragen worden zu seyn [6]); wesshalb Dionysos den Beinamen *λικνίτης*

---

[1]) Pausan. I, 2, 4. [2]) Etymol. M. v. *δαήρ*.
[3]) Gregor. Nazianz. Or. XLII.
[4]) Schol. Aristoph. Ran. 320.
[5]) Theophr. Char. *περὶ ἀδολεσχίας* c. 3.
[6]) Virgil. Georg. I, 166.

hatte[1]). „Man nannte ihn Anführer der Mysterien, Dämon der Demeter“[2]). Unterwegs führte die Jugend, wie es scheint, auf jener Wiese bei Fackelschein abermal einen Reigentanz auf[3]). Die Ankunft im Tempel zu Eleusis glaube ich auf einer Hamilton'schen Vase von Capua[4]) zu entdecken. Im Tempel, der durch eine ionische Säule angedeutet ist, sitzen Demeter mit dem Scepter und etwas niedriger Persephone. Eine Frau hält der erstern den geflügelten und mit Myrten bekränzten Jacchos entgegen, unten steht die Wanne oder der länglichte Tragkorb, in welchem der Knabe getragen worden zu seyn scheint. Hinten steht ein Priester mit Myrten bekränzt und mit einem Stabe, der sich in einen Myrtenzweig endigt, vielleicht das Abzeichen eines Mystagogus. Es wird jedermann einleuchten, dass man den im Triumph abgeholten Jacchos, den Gegenstand der Sehnsucht der Demeter, ihrem Bilde zu Eleusis als ihren Säugling[5]) vortrug; wie hier vorgestellt ist. Man hatte hierin ein Vorbild in Aegypten, wo die den Horus säugende Isis auf vielen Bildwerken vorgestellt wurde[6]). Damit wir über den Sinn der Hieroglyphe nicht im Zweifel seyen, so sehen wir auf einer Münze von Dyrrachium eine das Kalb säugende Kuh und darüber das strahlende Haupt der Sonne[7]), d. h. der Gott erstarket an den Brüsten der Natur unter dem Einfluss der zunehmenden Sonne. Beachten wir eine Nachricht

---

[1]) Servius zu der Stelle Virgils bemerkt, dass die Wanne als zum Fruchtsäubern geeignet, ein Sinnbild der Seelenreinigung durch die Mysterien sey; gleichwie Isis in Aegypten die von Typhon zerrissenen Gliedmassen des Osiris auf ein Sieb gelegt habe.

[2]) Strabo X p. 717 C.

[3]) Aristoph. Frösche: »Du Seliger mit der strahlenden Fackel, gehe der tanzenden Jugend auf die blühende feuchte Ebene voran.« Wir sehen diesen Fackelzug auf einem Relief bei Spon II p. 283 und Wheler II p. 526 dargestellt.

[4]) Bei Inghirami Mon. Etr. Ser. V T. 10. Die verschiedenen Erklärungen der Vase siehe in der Kürze in den Heidelb. Jahrb. 1824 S. 797 f.

[5]) Lucret. IV, 1164: Ceres mammosa ab Jaccho. Vgl. Th. I S. 227.

[6]) Chr. Walz de Nemesi Graecorum 1852 p. 14.

[7]) Walz a. a. O. p. 15.

bei Pollux (I, 1, 35), dass »Jacchogogos, Kurotrophos, Danirites u. dergl. den Attikern eigenthümlich« seyen; so wird es nicht unangemessen scheinen, jene Frau, welche den Jacchos d. i. Säugling (s. Note: Th. I S. 227) der Amme Demeter zum Grossziehen übergibt, selbst für die dienende Amme d. i. κουροτρόφος zu nehmen [1]). Wir können nicht genau bestimmen, ob nicht vielleicht erst jetzt das eleusinische Dunkel vermittelst der vielen im Tempel sich vereinigenden Fackeln in Gegenwart des Jacchos in helles Licht verwandelt wurde. Nach dem Gang der Legende zu schliessen mag in dieser Nacht das Bild der verschwundenen Tochter wieder an die Seite der Mutter gestellt und von dem Hohenpriester der rückkehrenden Menge gezeigt worden seyn. Indem zugleich der junge Dionysos die frohe Dreizahl voll machte, so wurde jetzt nach dem Geist der heiligen Feier der Mutter die Bitte etwa folgendermassen vorgetragen: wann Persephone mit den Blumen des Lenzes und der wachsenden Saat erschienen ist, und mit Jacchos das zeugende und sprossende Leben allenthalben in der Natur sich wieder regt: so reiche, Demeter, deine nährenden Brüste her, dass das beginnende Leben an denselben gross wachse und seine Frucht bringe. Denn du, als die Mutter Erde, bist der Grund und der Boden, aus welchem die mit dem Bildungstrieb neubegabten Gewächse ihre Nahrung einsaugen. Die Hauptsache ist geschehen, das Leben ist erwacht, Persephone ist zurück, der Säugling ist geboren: nun thue du dein Werk als allernährende Amme. Diese Bitte ist wenigstens im Sinn der heiligen Geschichte und so zu sagen ihr Schlussstein. Daher wurde sie zweckmässig, wie wir auf jener Vase sehen, durch eine sichtbare Handlung versinnlicht. Cicero sagt (N. D. II, 24), aus den Mysterien könne man lernen, in welchem Verhältniss Liber zu Ceres und Libera stehe [2]). In dem *Νυμφών* bei Sicyon waren die Bildsäulen des Dionysos, der Kora und Demeter neben einander [3]). Im Tempel

---

[1]) Welcker Zeitschrift I, 1 S. 125 nahm κουροτρόφος auch für eine weibliche, Creuzer Symb. IV S. 384 für eine männliche Person. Obiges Vasengemälde bringt die Frage der Entscheidung um etwas näher.

[2]) Ohne Zweifel verstand Cicero unter Libera die Proserpina, ob man gleich auch die Venus, Semele und Ariadne so nannte; vgl. Creuzer Symb. IV S. 112 f.

[3]) Paus. II, 11, 3.

der Hera in Olympia standen Pluton, Dionysos, Persephone und Nymphen, von denen die eine einen Ball, die andere einen Schlüssel trug. »Pluton hat nemlich, sagt Pausanias (V, 20, 3), einen Schlüssel zum Abzeichen, damit soll er den sogenannten Hades verschliessen und niemand kehrt mehr aus ihm zurück.« Der Ball ist wohl das entgegengesetzte Abzeichen und bedeutet die Oberwelt. Zwischen beiden ist Persephone getheilt, wie in diesem Bildwerke angedeutet wurde. Wenn K. O. Müller (Kl. Schr. S. 308) dem eleusinischen Jacchos den Zeus und die Kora und zwar den unterirdischen Zeus (d. i. Hades) zu Eltern gibt, so ist dagegen zu bemerken, dass das Jacchoslied ausdrücklich den Sohn der Semele anruft[1]), und dass die Alten bei genauerer Unterscheidung nur den unterirdischen Dionysos d. i. den Zagreus zum Sohne der Persephone machen. Ausser den Th. I S. 360 angeführten Stellen Hygins vergleiche man Nonnus (Dionys. V p. 174), dass der von den Titanen zerrissene Zagreus der Sohn des in eine Schlange verwandelten Zeus und der Persephone sey[2]), und Schol. Pind. Isthm. VII, 3: *ὁ ἐκ Περσεφόνης γεγονὼς Ζαγρεὺς Διόνυσος, ὁ κατά τινας Ἴακχος.* Die *τινές* sind die Unkritischen, welche beide Namen für gleichbedeutend nahmen. Etymol. M. und Suidas v. *Ζαγρεύς· ὁ Διόνυσος παρὰ τοῖς ποιηταῖς. Δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μεγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διόνυσος.* Jedoch war der attische Anax Dionysos der Sohn des ersten Jupiter des Cicero (N. D. III, 21) und der Proserpina. In Eleusis war nicht sowohl von Zagreus als von Pluton die Rede, oder so fern man diesen jenem gleichsetzte; wie Heraklitus[3]) den unterirdischen Dionysos Gatten der Persephone nannte. Wie in Samothrace Axiokersa bald mit Hermes bald mit Hades, so war auch in Eleusis Persephone bald mit Dionysos und bald mit Pluton je nach den Jahreszeiten vermählt. Jedoch am Jacchostage war er noch Säugling und wurde im Triumphe zu der Mutter Brüsten gebracht; gross gewachsen, nahm er am heitern Krugfeste die Kore (in der Person

---

[1]) Die Autorität Arrians D. II, 16, dass der mystische Jacchos dem Sohne des Zeus und der Kore, nicht dem thebanischen, gegolten habe, kann nicht in Betracht kommen.

[2]) Ebenso Nonnus ad Gregor. Naz. Stelit. II p. 170.

[3]) Bei Clem. Protrept. p. 18.

der Königin) zur Gattin (S. 100). Der orphische Zagreus, der in den Sabazien eine Rolle spielte, war daher ein ganz anderer Dionysos, als der eleusinische Jacchos.

Die Erfüllung der Bitte des Jacchostages wurde am letzten Tage der Mysterien zur Anschauung gebracht. An demselben wurden nemlich zwei Irdengeschirre mit flachem Boden, *πλημοχόαι* genannt, gefüllt, das eine gegen Sonnenaufgang, das andere gegen Abend gestellt, und mit einem mystischen Spruche in eine Erdkluft ausgeleert. Daher hatte der Tag den Namen *Πλημοχόη* oder *Πλημοχόαι*[1]). Der Sinn des mystischen Spruches wird kurz so angegeben: *εὐφήμως προχέωμεν*, er enthielt also eine kurze Bitte, dass das überschwänglich in der Natur geschehen möge, wovon das damalige Trankopfer ein Sinnbild war[2]). Sehr passend und darum vielleicht hierher gehörig ist die Formel, welche Proklus (in Timaeum Comment. V p. 293) als den Eleusinien angehörig aufführt, nämlich dass man gen Himmel aufschauend *Ὑέ*, und zur Erde niederblickend *Τοκυῖε* gerufen habe. Der Zuruf *υἱέ* (Sohn) galt vielleicht dem Knaben Jacchos, der andere *τοκυῖε* (Mutter) der Mutter Erde d. i. der Demeter. Wir haben Th. I S. 226 nachgewiesen, dass man den Dionysos auch als Sohn der Demeter auffasste. Die zeugende, empfangende und gebährende Kraft der Natur sollte die Fruchtbarkeit erhalten und die Millionen Gefässe und Kelche derselben fort und fort ausgiessen. Merkwürdig ist dabei die Geberde des Aufschauens gen Himmel und Niederblickens zur Erde, wenn wir an das Wort Varro's denken, dass die höchsten Götter in den samothracischen Mysterien Himmel und Erde, Mann und Weib seyen, durch welche Alles

---

[1]) Pamphilus und Euripides oder Kritias im Pirithous bei Athen. XI, 93 p. 496. Pollux X, 74. Hesych. v. *πλημοχόη* und *κοτυλίσκος*. Eustath. ad Il. V p. 598. Von *σπονδαὶ μυστεριώτιδες* ist die Rede bei Aeschin. fals. legat. p. 302, 1. 305, 25, bei Pollux I, 1, 36. Aristid. Eleusinius p. 258 ed. Jebbe, und in einer Inschr. in Ol. 83, 3 c. und n. 71 p. 108. 890.

[2]) Ohne Grund beziehen Saintecroix I S. 335 f. und O. Müller S. 275 das *χθόνιον χάσμα* in jenem Verse des Tragikers, worein die Geschirre ausgeleert wurden, auf ein Todtenamt. Es bedeutet vielmehr, dass der göttliche Segen aus dem tiefen Schooss der Erde hervorkomme.

geworden (s. Note: Th. 1 S. 111). Der Himmel entspricht der männlich erzeugenden, die Erde der weiblichen empfangenden und gebärenden Macht. Daher wurde wohl diesen beiden Urfactoren der Schöpfung das Trankopfer zum Schlusse gebracht. Himmel, Dionysos, Sonnen-Zeugungskraft ist hier mit dem Worte *ὑέ*, Erde, Mond, empfängliche und gebärende Kraft mit dem Wort *τοκυῖς* verbunden. Ja Varro redet nicht sowohl von einer Zweiheit wirklicher Götter, als von einer Ausdeutung und Reducirung derselben auf zwei Principien. Die Zweiheit des Sohnes und der Mutter entspricht zugleich der Zweiheit der Symbole in der Mysterienkiste, wie wir oben wahrscheinlich gemacht haben. Zugleich werden in jenem Acte die Mysterien an die Götter der ältesten Periode angeknüpft. Man könnte auch das erste Wort mit einer leichten Aenderung für *ὗε* nehmen, und als eine Bitte an den Himmel erklären, dass er nunmehr reichlichen Regen senden wolle, wovon das Ausleeren der Gefässe ein Sinnbild war; das Anrufen der Mutter Erde aber bedeutete, dass sie ihren Schooss öffnen möge, die befruchtende Feuchtigkeit aufzunehmen. Es könnte auch *Ὑε* ein Zuruf an Dionysos seyn, den man *Ὑης* oder *Ὑας* nannte [1]). Ein ähnlicher Gebrauch war in Aegypten. Am 19. Athyr trugen die Stolisten und Priester eine heilige Lade ans Meer und gossen trinkbares Wasser hinein, wodurch die Befruchtung der Erde durch das Nilwasser bedeutet wurde [2]). Auch in Jerusalem schöpfte man am letzten Tage des Laubhüttenfestes, welches gerade in die Zeit der Eleusinien fiel, Wasser aus der Quelle Siloa und goss es über den Brandopferaltar [3]); an welche Sitte Jesus seine Rede Joh. 7, 37 f. anknüpfte. Was in jener Ceremonie symbolisch erfleht wurde, hat Aeschylus [4]) in mystisch dichterischen Worten also ausgedrückt: „Es liebt der ehrwürdige Himmel, die Erde zu durchdringen, Liebe ergreift die Erde, in ehelliche Gemeinschaft mit ihm zu treten; Regen fällt von dem zu ihr gelagerten Himmel und schwängert die Erde; sie aber gebiert den Sterblichen Schafweiden und die Frucht der Demeter, und das Obst zeitigt von der befruchtenden Ehe.“

---

[1]) Schol. Aristoph. Av. p. 583.

[2]) Plut. de Is. c. 39.

[3]) Surenhus. de allegor. v. T. p. 354.

[4]) Bei Athen. XIII. 73 p. 600.

Mit den Göttern wurde zugleich einigen Heroen Ehrfurcht gezollt. Dem Feuerkinde Demophon, Sohne des Keleus, zu Ehren, welcher allen Geweihten ein Vorbild der Läuterung des Fleisches seyn musste, als nicht allein mit Wasser, sondern mit Feuer getauft, dessen Beispiel zugleich eine Warnung vor allem Vorwitz und menschlicher Zaghaftigkeit im Werk der Heiligung und Wiedergeburt enthielt (s. Note: Th. 1 S. 153 f.), wurden Kampfspiele zu Eleusis gehalten, *Ἐλευσίνια* genannt, worin die Sieger mit Gerste beschenkt wurden[1]). Dieser Festtag scheint *Βαλλητύς* genannt worden zu seyn; denn so hiess eine dem Demophon zu Ehren in Eleusis veranstaltete Procession[2]), und es ist nicht wahrscheinlich, dass mehr als einmal des Jahres sein Gedächtniss gefeiert wurde. Eine nur scheinbare Abweichung ist es, wenn der Scholiast des Pindar a. a. O. die Eleusinia ein Kampfspiel der Kore und Demeter, nennt. Uneigentlich waren sie dieses, und sie heissen auch desswegen Demetria[3]); denn gemeiniglich waren die Kampfspiele einer Gottheit und einem Heroen zugleich gewidmet. Für unbegründet halte ich die Meinung O. Müllers S. 276, dass die Agonen von Eleusis nicht mit den Mysterien zusammenzubringen, sondern einige Monate früher, nach der Erndte des Getreides, gefeiert worden seyen. Man würde sie in diesem Fall gewiss nicht Eleusinia genannt haben, um nicht einer Verwechslung Raum zu geben. Wie sie ihr Name schon zu den Mysterien in die engste Beziehung setzt, so auch Demophon, zu dessen Ehren sie eingesetzt waren, dessen Legende unleugbar mystischen Gehaltes ist. Begreiflicher Weise verlegte man Alles, was dem mehrtägigen Feste Glanz und Anziehungskraft verleihen konnte, also auch nach griechischer Sitte die Wettkämpfe auf dasselbe. Ja ich vermuthe, dass die Eleusinia oder Demetria nicht nur eine gemeine Leibesübung mit Siegespreisen waren, sondern ihren Zusammenhang sowohl mit dem Feuerkinde als auch mit den Mysterien sichtbar bezeugten. Wenigstens lesen wir bei Hesychius[4]), dass man

---

[1]) Hom. h. in Cer. 265. Schol. Pind. Ol. IX, 150.

[2]) Athen. IX, 71 p. 406 D. Hesych. v. *Βαλλητὺς* nennt es ein Fest für den Demophon zu Athen.

[3]) Schol. Pind. Ol. XIII, 155.

[4]) Hesych. v. *μόροττον, ἐκ φλοιοῦ πλέγματι, ᾧ ἔτυπτον ἀλλήλους τοῖς Δημητρίοις.*

sich an den Demetrien mit einem Geflechte aus Baumrinden schlug. Die *Τύπται*, wovon Hesychius (s. v.) nichts zu sagen weiss, als *ἑορτή τις*, war vielleicht (von *τύπτω*) eben dasselbe. Uns fällt hierbei der Ausdruck des Homeriden (h. auf Dem. 263) ein, dass die Jünglinge von Eleusis dem Demophon zu Ehren sich gegenseitig bekriegen, ein Ausdruck, der ungeachtet meiner Bemerkung Th. I S. 155, auf blosse Kampfspiele bezogen, immerhin auffallend ist. Der Kampf der spartanischen Epheben unter einander ist ein Seitenstück; wovon oben die Rede war. Ich erinnere zugleich an die Schläge, welche der Priester an den Eleusinien in Arkadien austheilte[1]). — Eines andern Heroen wurde noch in Eleusis gedacht, des Asklepios von Epidaurus an einem *Ἐπιδαύρια* genannten Tage, an welchem er spät angekommen, in einer Nachweihe in die Zahl der Mysten aufgenommen und seitdem göttlich verehrt wurde[2]). Zu Gunsten der Spätlinge wurde an jenem Tage diese Sitte unter Verrichtung eines zweiten Opfers beibehalten[3]), und vielleicht zugleich auf die Bedeutung der Gesundheit an der Seele hingewiesen, wie der Wortsinn von *σώφρων* (tugendhaft) lautet, in welchem Sinn Aristides (Eleusin.) sagt: »Griechenland ist gesund durch die Eleusinien allein.« Auch den Israeliten, die verreist oder über einem Todten verunreinigt waren, wurde einen Monat später ein Nachpassa gestattet[4]).

Werfen wir rückwärts einen Blick auf die Reihenfolge der einzelnen Feierlichkeiten nach Tagen, so haben wir ein von den bisher herkömmlichen Meinungen ziemlich abweichendes Ergebniss gefunden.

---

[1]) S. Th. 1 S. 159. Von Creuzer in der Recension in den Münchener gelehrten Anzeigen aufmerksam gemacht, bemerke ich nachträglich, dass ich die sinnwidrige Conjectur Kuhns *ὑποχθονίους* statt *ἐπιχθονίους*, welche Schubart und Walz in den Text des Pausanias aufgenommen haben, entschieden missbillige. Denn wie kann man den Unterirdischen Schläge geben? Und was berechtigt, den Text zu ändern? Ich sehe nachträglich, dass auch Lobeck (de vellere Jovis p. 7) die angebliche Emendation verwirft; wiewohl er jene Schläge und das Dioskodion ins Lächerliche zieht.

[2]) Paus. II, 26, 7. Philostr. vit. Apollon. IV, 18.

[3]) Philostr. l. c., von Meursius c. 29 verbessert.

[4]) 4 Mos. 9, 10. 11.

Wenn wir das Einzelne im Verhältniss zu einander und zum Ganzen betrachten, so wird sich unsre Anordnung am besten rechtfertigen. Es war eine Festfeier von sieben Tagen, so lange die Adonien im Oriente dauerten[1]). Der letzte Tag steht seiner Bedeutung nach zufolge der gegebenen Erklärung dem Jacchostag so nahe, dass Alles, was dazwischen gesetzt werden mag, als störend erscheinen muss. Meursius setzte zwischen beide am siebenten Tag die Kampfspiele und am achten die Epidauria, Saintecroix, Creuzer (IV S. 396) und O. Müller (S. 277) am siebenten die Rückkehr von Eleusis nach Athen, von welcher übrigens kein Mensch etwas meldet, und die blos aus dem Grunde erdichtet wird, weil man sich die Festfeier im Eleusinion in Athen denkt und sie nur Einen Tag nach Eleusis versetzt; auf den achten Tag verlegen diese Gelehrten gleichfalls die Epidauria. Abgesehen aber von der ungeschickten Trennung des Jacchos- und des Plemochoätages, kommt die Unwahrscheinlichkeit hinzu, dass ein nachträglicher Weiheact, die Epidauria, zu einer Zeit vollzogen worden wäre, da die Neueingeweihten an der eigentlichen glänzenden Festlichkeit fast gar keinen Antheil mehr hätten nehmen können, an dem Heraufholen des Jacchos mit Fackeln. Schicklicher setzen wir die Epidauria unmittelbar vor die Procession nach Athen. Wir hätten somit folgende nicht unwahrscheinliche Zeitfolge gefunden: am 15. Boëdromion war der erste Tag *ἀγερμός*, die Versammlung in Eleusis; am 16ten *ἅλαδε μύσται* war der Gang an das Meer und an die Bäche zur allgemeinen Reinigung; am 17ten *Βαλλητύς* fanden die Kampfspiele statt. Während der Nächte vom 15—18ten war die Opferfeierlichkeit, die Einweihung der neuen Mysten; die Irrsale der Demeter wurden durch Fackelläufer aufgeführt, und von jedem Eingeweihten die mystische Handlung mit der Kiste und dem Korbe vollbracht. Am 18. Epidauria war ein zweites Opfer und die Nachweihe der Verspäteten; am 19ten *Γεφυρισμοί* ging man nach Athen, mit den Zwischenspielen am Brunnen Kallichorus, auf der Brücke des Kephisos und an dem heiligen Feigenbaum. Am 20sten *Ἴακχος* besuchte man des Tages die betreffenden Heiligthümer in Athen, der König brachte das grosse Opfer im Tempel Eleusinion, man besuchte die Schauspiele; des Nachts ging der Fackelzug vom Keramikus aus

---

[1]) Ammianus XX, 1.

nach Eleusis, den jungen Jacchos an der Spitze. Am 21sten *Πλημοχόαι* endlich brachte man das Trankopfer, um den Segen der erschienenen hehren Götter zu bezeichnen und zu erflehen, dass Himmel und Erde im Liebesbunde ihre Spenden ausgiessen. So wäre Alles, was wir von der Mysterienfeier wissen, in eine bequeme Ordnung gebracht. Zuerst war die Weihe der Neulinge, damit kein ungeweihtes Auge und Ohr das Geheimnissvolle schaue und höre, sodann folgte die Reinigung sämmtlicher Mysten, hierauf das Fasten, mystische Ceremonien und die Läuterung des Fleisches durch körperliches Ringen und Streben zum Gedächtniss des Feuerkindes Demophon, hernach die Weihe der Neuangekommenen. Nach den Weihen, Reinigungen und Kämpfen, welche die vier ersten Tage einnahmen, erfolgte allmählig die Gemeinschaft mit den Göttern, nach dem Suchen das Finden: zuerst das Tanzen und Scherzen, hernach das Finden des Jacchos und zuletzt das Anschauen der drei seligen Götter in Eleusis, die Theilnahme an ihrer himmlischen Wonne und das Flehen um ihren Segen.

Beachten wir das Verhältniss der Eleusinien zu den Thesmophorien, so kann ich die Muthmassung Baur's (Mytholog. Bd. III S. 325 f.) nicht ohne Einschränkung theilen, als wären beide ursprünglich einerlei gewesen; obgleich Spätere, z. B. Hygin (Fab. 147) die Eleusinien fälschlich Thesmophorien, Hesychius (v. *Θεσμοφόρια*) und Suidas (v. *ἀνέχομαι*) die Thesmophorien Mysterien nennen[1]). Herodot (II, 171) sagt nicht, was Baur in ihm finden will, sondern nur, dass man in Aegypten die Darstellung der Leiden eines gewissen Gottes (Osiris) Mysterien genannt habe (woraus ohne Zweifel die bacchischen Mysterien entstanden sind). Die Thesmophorien aber nennt er eine Weihe der Demeter, welche die Töchter des Danaus aus Aegypten gebracht hätten. War auch bei dieser Weihe etwas Geheimnissvolles, so waren es doch nicht Mysterien mit Einweihungsceremonien noch mit einem ethischen Vollgehalte. Die Eleusinien waren um einen Monat früher als diese; dort war Eleusis der Hauptsitz und Athen wurde nur von der Versammlung der Geweihten besucht, hier war Athen der Sitz und Eleusis wurde besucht. Jene wurden von jedem Geschlechte, aber nur

[1]) Andere begreifen beide Feste unter dem gemeinsamen Namen Demetria, vgl. Pollux I, 1, 37.

in Folge der Weihe begangen; diese waren nur ein mütterliches Fest, wozu alle Frauen ohne Weihe Zutritt hatten. Beide drehten sich um die Geschichte der Mutter und der Kore, aber jene in Beziehung auf mystische Religionserkenntniss, Weihe und Reinigung des Lebens, diese bezogen sich mehr auf die Aussenseite und das gesellschaftliche Leben. Hier wurde Demeter als Lehrerin des Ackerbaus und Staatenvereins verehrt, aber dort wurde Alles zu Sinnbildern der ethischen Nachahmung und der Reinigung der Menschen angewendet. Fragen wir die Geschichte, so stammen die Thesmophorien von Aegypten, die Eleusinien von Thracien her; wiewohl sie einander manche Züge geliehen haben mögen, namentlich die Eleusinien den Thesmophorien die Fabel von der verlornen Tochter. Das Fasten war beiden Festen gemein, der Tag der Kalligeneia entsprach dem Sinn nach den Tagen Jacchos und Plemochoä. Dass sie aus einer gemeinamen Quelle entsprungen und in diesem Sinn ursprünglich einerlei sind, will ich nicht in Abrede stellen; aber nachdem sie sich verschiedenartig ausgebildet hatten, bestanden sie von Alters her als besondere Feste neben einander. Die Sage der Argiver ersann eine geschichtliche und genealogische Verbindung, wornach der Hierophant Trochilus, von Agenor aus Argos vertrieben, in Eleusis geheirathet und die Söhne Eubuleus und Triptolemus gezeugt haben soll [1]). In späterer Zeit wurden vielleicht beide Feste an manchen Orten verschmolzen; wie in einer Inschrift bei Gruber p. 1097 n. 3 *ἡ σύνοδος τῶν μυστῶν τῆς μεγάλης θεᾶς θεσμοφόρου Δήμητρος* ein Denkmal setzt, welches Corsini (T. A. II p. 341) nach Smyrna zu verlegen geneigt ist. Bemerkenswerth ist auch, dass an der Nähe von Sicyon die Männer für sich allein in dem Hain *Πυραία*, wo der Tempel der Vorsteherin (*προστασίας*) Demeter und der Kore war, und die Frauen für sich in dem innern Gemach (*νυμφών*) die Festfeier hielten [2]). In Samothrace werden noch Mysterien der Hekate genannt, wahrscheinlich unabhängig von den eigentlichen Mysterien der Kabiren, und auf die dasige Grotte Zerinthos, die ihr geweiht war, beschränkt. Man opferte ihr Hunde, heisst es, und hielt ihr Weihen [3]). Weil sie auch über das Meer gesetzt war (*ϑα-*

---

[1]) Pausan. I, 14, 2. [2]) Pausan. II, 11, 3.

[3]) Schol. Aristoph. Fried. v. 277. Suidas v. *Ζηρυνθία* und *Σαμο-*

λάττιος)[1]), so mochten sich die Schiffer von ihr Schutz in Gefahren versprechen[2]). Auch in Eleusis zollte man der Seebarbe als ihrem Opferthier Ehre[3]) und hütete sich sie zu geniessen[4]). »Unter allen Göttern verehren die Aegineten die Hekate am meisten und halten jedes Jahr die Hekatenweihe, die ihnen der Thracier Orpheus überbracht haben soll. Innerhalb einer Ringmauer befindet sich ihr Tempel. Das hölzerne Bild von Myron hat nur Ein Gesicht und Einen Leib. Alkamenes (um Ol. 83) hat nach meiner Meinung, sagt Pausanias (II, 30, 2), zuerst die Hekate dreifach abgebildet, welche die Athener ἐπιπυργιδία[5]) nennen.« Man hielt sie als solche für einerlei mit dem Monde als die Ursache der Fruchtbarkeit, wie Euripides[6]) den Mond Εἰνοδία nennt. Wenn ihr aber Orpheus[7]) und die Tragiker[8]) Demeter zur Mutter geben, so wurde sie offenbar mit Persephone vermischt, die ja als Kalligeneia die herrliche Segensspenderin ist. Daher kennt Theokrit (Id. II, 12) auch eine Hekata χθονία, welche zugleich mit dem Monde zum Behufe des Liebeszaubers angerufen wird[9]). Mit Rücksicht auf den Mond, wie es scheint, nennt sie Bacchylides[10]) Tochter der Nacht, und als der unterirdischen gibt ihr Orpheus (Argon. v. 980) den Tartarus zum Vater. Ihr Reich erstreckte sich demnach über Lebende und Todte, eine Eigenschaft, die wir als Bedingung der mit ihrer Verehrung

---

θράκη sagt, man habe da die Mysterien der Korybanten und die der Hekate gefeiert. Vgl. Movers Phönicier 1 S. 22.

[1]) Athen. VII, 126 p. 325. Hes. Th. 413.

[2]) Schol. Aristoph. Pac. v. 277.

[3]) Plut. de solertia anim. XXXV T. XIII p. 202. Aelian. H. An. IX, 51.

[4]) Aelian. l. c. c. 65. Antiphanes bei Athen. VIII, 57 p. 358 nennt die Seebarbe und den Häring Speise der Hekate.

[5]) Die Abderiten nannten die Athene ἐπιπυργίτις. Hesych. s. v.

[6]) Bei Schol. Aristoph. Vesp. v. 754.

[7]) Bei Schol. Apollon. III, 467.

[8]) Z. B. Eurip. Jon. v. 1065. Phoen. v. 690.

[9]) Nach dem Scholiasten hielten Einige diese für der Persephone Schwester.

[10]) Bei Schol. Apollon. a. a. O.

verbundenen Mystik ansehen dürfen. Dem Homeriden (h. in Cer. 440) ist Hekate Dienerin und Gefährtin der Persephone. Vergleichen wir diese Hekate mit der hesiodischen, so urtheilt Schömann am Schlusse seiner Abhandlung de Hecate Hesiodea (1851), dass die letzte eine ganz eigenthümliche und von den sonstigen Vorstellungen, die man im öffentlichen und geheimen Kultus von ihr hatte, verschieden sey; woran sich denn verunglimpfende Ansichten über die Beschaffenheit der Theogonie knüpfen. Ich finde dagegen im Ganzen überall, vor den Häusern, an den Kreuzwegen und in den Mysterien, dieselbe Glücksgöttin (Gad), durch Stern- und Mondeinfluss vermittelt nach dem Glauben des Astrologen (Perses), wie wir sie Th. 1 S. 55 aus Hesiod erkannt haben; sie ist der personificirte Segen, der sich daher zu andern Gottheiten gesellt und dienend sich ihnen unterordnet: man rufet sie an, wenn man den Göttern Opfer darbringt, und Ehre und Reichthum folget, wem sie gewogen ist [1]). Im Krieg und Frieden und in den Wettkämpfen [2]), wenn man zu Pferde sitzt, oder im Meere handthiert, oder auf der Jagd ist, bedarf man der Gunst des Glückes. Sie steht mit Poseidon den Schiffern bei, mit Hermes kann sie die Herden vermehren oder vermindern; als *κουροτρόφος* bringt sie die Kinder zur Welt (Th. 450). Das letzte Amt theilt sie mit Artemis; ist sie die Genossin der Persephone in ihren beiden Zuständen, so erhält sie huldvoll Samen und Erndte, und ihre Hunde sind ein Sinnbild der wachenden Vorsehung. Erst später hat man sie mit den Göttinnen, in deren Gefolge sie eigentlich gehört und deren Segensspuren sie bezeichnet, bald mit Se-

---

[1]) Hes. Th. 416 ff. Schömann p. 4 sq. beanstandet *καὶ γὰρ* und möchte dafür *τοίγαρ* schreiben, und Göttling will gar diese und mehrere andere Verse anderswohin versetzen; denn das Anrufen der Hekate beim Opfern sey nicht ein Grund, vielmehr die Folge ihrer Macht. Allein denkt man sich v. 418 *κικλήσκει Ἑκάτην, πολλή τε* eng zusammenhängend (wie auch v. 429 das mit Unrecht beanstandete *μεγάλως* zu beiden Zeitwörtern gedacht werden muss), so entsteht ein ganz guter Sinn: Hekate steht in hohen Würden, denn so oft man opfert, ruft man sie an und sie verleiht viel Ehre und Reichthum.

[2]) H. Th. 438 ist mit Lennep und 2 Hdschr. zu lesen: *ῥεῖα φέρει χαίρων τε, τοκεῦσι δὲ κῦδος ὀπάζει.*

lene, bald mit Artemis, bald mit Persephone, vermischt und verwechselt, wovon sich aber Hesiod und der Homeride frei gehalten haben. Mit den Mysterien der Hekate vermischten sich später die der Magier und Gnostiker, in welche die neuplatonischen Theurgen, z. B. Proklus, eingeweiht waren. Diesem waren sie *αἱ ἁγιώταται τῶν τελετῶν*, man sah hier Hundsgestalten, Lichterscheinungen und Schreckbilder, um die Seele zum Göttlichen zu lenken [1]). Jedoch diess schliesst nicht aus, dass nicht auch früher in den Eleusinien selbst ein Vorbild davon war. Themistius (oder Plutarch [2]) vergleicht den Zustand der Seele, wenn sie den Leib verlasse, mit dem bei der Mysterienweihe also: *πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἵδρως καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησε καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φαντασμάτων ἁγίων ἔχοντες.*

Die Ionier brachten die eleusinische Demeter nach Ephesus als ihrer Hauptstadt, wo des Königs Androklus Nachkommen immerfort bis auf Strabo's Zeiten herab Könige hiessen, die Auszeichnung des Vorsitzes in den Wettkämpfen, des Purpurs und eines Stabes (*σκίπων* oder *σκῆπτρον*) genossen, und die Besorgung der Heiligthümer der eleusinischen Demeter hatten [3]). Die Eleusinien wurden nicht nur von den äussersten Küstenbewohnern besucht [4]), sondern sie verbreiteten sich auch anderwärts und wurden unter diesem Namen gefeiert in Messenien (wie oben gezeigt), zu Keleä bei Phlius [5]) und bei den Lakonern, bei welchen Chöre um die Wette

---

[1]) Procl. Theol. III, c. 18 p. 151. Commentar. in Alcib. p. 39. 61. 142 Creuz. Marinus v. Procli XXVIII, 22. Lobeck de myster. privatis 1823 P. I p. 4 ff. beweist gegen Saintecroix, dass diese Stellen sich nicht auf die Eleusinien beziehen, und ist der Meinung p. 20, dass auch das Gespenst der Hekate bei Etym. M. v. *Ἔμπουσα* zu den chaldäischen Mysterien gehöre.

[2]) Bei Stobäus Serm. CXIX. 604.

[3]) Strabo XIV p. 938 B, das. die Anm. des Casaubon von dem königl. Amt in Religionssachen.

[4]) Cic. N. D. 1, 42.

[5]) Paus. II, 12, 5. 14, 1.

aufgeführt wurden (*ἀγὼν θυμελικὸς*)[1]). In dem Tempel der Demeter Eleusinia befand sich das Schnitzbild des Orpheus. An festgesetzten Tagen trug man das Bild der Kore von dem Seestädtchen Helos in das Eleusinium. Bei 60 Stadien von Pellene in Achaja wurde der Demeter *Μυσία* ein siebentägiges Fest gefeiert; am dritten Tage verliessen alle Männer (auch die männlichen Hunde) den Tempel, und die Frauen verrichteten in der Nacht eine geheime Feierlichkeit. Den folgenden Tag kamen die Männer wieder, und nun scherzten und verspotteten sich beide Geschlechter wechselsweise[2]). Wir dürfen dieses Fest schon wegen seiner Zeitdauer für die Mysterienfeier halten, und aus dem Grunde, weil der Argiver Mysius die Demeter in seinem Hause aufgenommen, und ihr sowohl dort als in seiner Heimath Argos ein Heiligthum errichtet hatte; in letzterem befanden sich die Schnitzbilder der Kore, des Pluton und der Demeter[3]). In Lerna in Argolis, wo auch Pluton mit der Kore hinabgefahren seyn soll, hiess die Demeterweihe Lernäa[4]), der Sage nach von Philammon gestiftet[5]). Man holte vor Alters zu der Lernäa Feuer aus dem Tempel der Artemis Pyronia auf dem Berge Krathis[6]). — In Nauplia in derselben Landschaft hielt man der Hera eine Weihe, und zu den geheimen Sagen gehörte die, dass die Göttin, wenn sie sich alljährlich hier in einer Quelle bade, Jungfrau werde[7]). — Zu Hermione waren Tempel der Demeter und Persephone als ein Asyl, und jene hatte von der Stadt den Beinamen Hermione.[8]). — Zu Phencos in Arkadien feierte man die Mysterien gleich wie in Eleusis, wie Naos, ein Nachkomme des Eumolpus im dritten Glied, zufolge des delphischen Orakels sie gelehrt hatte, und man hielt alljährlich eine Weihe, die man die grössere nannte. Ueber der steinernen Bundeslade, worin die Gesetzestafeln verschlossen lagen, war ein Aufsatz als Deckel, und darin befand sich das Gesicht der Demeter *Κιδαρία*, welches der Priester an dem grössern Feste aufsetzte, wenn er die irdischen Menschen zufolge einer heiligen Sage mit Stä-

---

[1]) Hesych. v. *Ἐλευσίνια.*

[2]) Pausan. VII, 27, 9. 10.

[3]) Pausan. II, 18, 3.

[4]) Pausan. II. 36, 7.

[5]) Pausan II, 37, 2.

[6]) Pausan. VIII, 15, 9.

[7]) Pausan. II, 38, 3.

[8]) Photius und Hesych. v. *Ἑρμιόνη.*

ben schlug [1]). Diese Kidaria, von קָדַר (schmutzig, schwarz seyn, trauern) abgeleitet, ist meines Erachtens so viel als Demeter *μέλαινα*, die Schwarze, unter welchem Namen sie unweit Phigalia eine heilige Grotte hatte [2]). Die Maske hatte demnach ein abschreckendes Aussehen. Die schwarze trauernde Göttin vertrug sich nicht mit dem sinnlichen Dichten und Trachten. Diese Kidaria ist so viel als die Achäa der Böoter (Th. I S. XIX Note), die Erinnys der Thelpusier (Note: Th. I S. 90). Sie war wie ein Medusenhaupt gestaltet, wenn man vergleicht: was ich Th. I in der Note zu S. XVIII u. S. 80 beigebracht habe. Die von den Arkadern so hoch geehrte Tochter der Demeter und des Poseidon, die in Lykosura am Fusse des Berges Lykäos [3]) und bei Akakesium einen Tempel und am letztern Orte eine geheime Feier (*τελετήν*) hatte [4]), welche nach Pausanias insgemein Despoina hiess, aber noch einen andern nur den Eingeweihten bewussten Namen hatte, ist ohne Zweifel Medusa, deren Name ungefähr dasselbe bedeutet wie Despoina. Wie Despoina die Schwester des Pferdes Arion ist, so erzeugt nach der gewöhnlichen Fabel Poseidon mit Medusa das Pferd Pegasus. Diese Medusa stellte bei den Arkadern die personificirte Trauer der Demeter d. i. der ganzen Natur dar, während Persephone in des Hades Armen lag; wie denn Mutter und Tochter die Rollen zu wechseln pflegen. Das Medusenhaupt war ihnen ein Symbol des versteinernden Winters, erst in abgeleiteter Bedeutung ein Bild des schrecklichen Krieges, und somit eine ernste Mahnung zur Einkehr zu Gott; wodurch sich die Verbindung der Gorgone mit der Mysterienlehre und das Gorgonenhaupt in der Unterwelt (bei Homer) erklärt. Ich kann nicht umhin, aus der charakteristischen Beschreibung des Pausanias die Hauptsache mitzutheilen und das Th. I S. 81 Gesagte zu erzeugen. Es war bei Akakesium ein heiliger mit einer Mauer umgebener Raum der Despoina, und darin befand sich ihr Tempel, daneben zur Rechten das sogenannte *μέγαρον* für die Mysterienfeier und oberhalb desselben der mit Steinen eingefasste Hain der Despoina. Sie und Demeter sind auf einem Throne sitzend vorgestellt. Artemis als Jägerin mit dem

---

[1]) Pausan. VIII, 14, 12. 15, 1.

[2]) Pausan. VIII, 5, 8. 42, 1.

[3]) Pausan. VIII, 27, 6. 38, 2. [4]) Pausan. VIII, 37, 8.

Hunde steht neben dem Throne, eine Leuchte und zwei Schlangen in den Händen. An dem Fussgestell sind die Kureten und Korybanten als von einander verschieden gearbeitet. Vor dem Tempel haben Demeter, Despoina und die grosse Mutter jede einen Altar. An der Wand des Säulengangs sieht man die Mören, Zeus Mörages, Herakles, wie er dem Apollon den Dreifuss raubt, Nymphen und Pane und eine Tafel mit den Weihesatzungen. Oberhalb des Haines sind Altäre des Poseidon Hippias als des Vaters der Despoina und anderer Götter. Granatäpfel in den Tempel zu bringen, war verboten — eine Hinweisung auf Persephone in der Unterwelt. Wir können einen Fortschritt darin finden, in Despoina eine eigene Mysteriengöttin zur Anschauung zu bringen; während es ungeeignet scheinen musste, Persephone neben ihrer Mutter, die sie doch suchte, sehen zu lassen. Während ihr Bruder Arion die Helden Herakles und Androstus in den Krieg führt, so gilt es hier einen andern Krieg, den Kampf mit sich selbst und die Weihe; das sind die Schläge, welche der Priester der ernsten Göttin den Erdbewohnern versetzt. Die Bilder zu Akakesium werden am besten durch die Fabel der Phigalenser erläutert. Demeter habe sich in der Trauer wegen der geraubten Persephone und auf Poseidon grollend, von dem sie die Despoina geboren, in ein schwarzes Gewand gehüllt, in eine Grotte unweit Psigalia zurückgezogen. Nichts wuchs mehr auf der Erde, und niemand wusste, wo sich Demeter verborgen hatte, bis Pan sie entdeckte und es Zeus ansagte. Dieser entsandte die Mören zu ihr, von ihnen liess sie sich überreden, und entsagte der Trauer und dem Groll. Die Grotte war von nun an der Demeter *μέλαινα* heilig, man schnitzte ihr Bild von Holz auf einem Felsen sitzend, einem bis zu den Füssen bekleideten Weibe gleich, Kopf und Mähne aber von einer Stute, und an dem Kopfe Schlangen und andere Thiere, auf einer Hand hatte sie einen Delphin, auf der andern eine Taube. Vor der Grotte bauten sie einen Altar und um dieselbe war ein Hain von Eichen. Alljährlich opferte hier die Priesterin, unterstützt von dem jüngsten der drei Opferpriester der Stadt, Obst, Trauben, Honigseim und Schafwolle, worauf man Oel goss [1]). In derselben Landschaft zu Bathos hielt man alle zwei Jahre (*διὰ ἔτους τρίτου*) nahe

[1]) Pausan. VIII, 42.

beim Alpheus die Weihe der grossen Göttinnen [1]). Ebenfalls zu Basilis [2]) und bei Thelpusa [3]) waren Tempel der Demeter Eleusinia und in letzterem die Bilder der Demeter, der Tochter und des Dionysos. – In Megalopolis feierte man die Mysterien nach dem Vorbilde derer in Eleusis [4]). Wie die Eleusinien mit einem Agon verbunden waren, so wird auch ein solcher mit Namen *Κόρεια* in Arkadien namhaft gemacht [5]). In einer von Kypselus aus Colonisten der Parrhasier gegründeten Stadt am Alpheus war eine Mysterienfeier, wobei die Frauen, *χρυσοφόραι* genannt, um die Schönheit wetteiferten [6]). Nach Böotien kamen die Mysterien unter dem Namen Kabirenweihe in alter Zeit (I Th. S. 249). Zu Platäa war ein Tempel der Demeter Eleusinia mit dem Grabmal des Leitus, welcher bei der Zerstörung von Troja war und allein zurückkehrte [7]). Unweit Theben war ein Hain der Demeter *Καβειρία* und der Kore, in welchen die Eingeweihten gehen durften, und sieben Stadien davon entfernt der Tempel der Kabiren. Männer, die man Kabiren nannte, sollen einmal hier eine Stadt bewohnt, Demeter bei Prometheus, einem dem Kabiräer [8]), und seinem Sohne Aetnäus eingesprochen, ihnen etwas Geheimnissvolles anvertraut und sie die Weihe gelehrt haben. Es scheint, dass man jene Göttinnen schlechthin *Πότνιαι* oder nach der Oertlichkeit ihres Heiligthums *Ὑποθῆβαι* nannte [9]). Diagondas, ein thebanischer Gesetzgeber, verbot alle

---

[1]) Paus. VIII, 29, 1. [2]) Paus. VIII, 29, 5.

[3]) Paus. VIII, 25, 3. [4]) Paus. VIII, 31, 7.

[5]) Hesych. s. v. Schol. Pind. Ol. VII, 153.

[6]) Nikias in der arkad. Hsch. bei Athen. XIII, 90 p. 609.

[7]) Paus. IX, 4, 3.

[8]) Paus. IX, 25, 6 f. Schubart und Walz haben gegen die Hdschr. und gegen Stephan. Byz., der sich auf den Pausanias beruft, überall die Form *Κάβειροι* aufgenommen. Es ist aber an sich schon wahrscheinlich, dass Pausanias zwischen den Göttern oder vergötterten Kabiren und den Bewohnern der Gegend *Καβειραία* einen Unterschied mache, und die Letztern *Καβειραῖοι* nenne, welche Schreibart ich, wo die Hdschr. sie geben, beibehalten möchte.

[9]) Strabo IX und Stephan. B. v. *Ὑποθῆκαι*, falsch statt *Ὑποθῆβαι*.

nächtlichen Gottesdienste[1]); was wir sowohl auf die Demeter- als die Dionysosfeier beziehen dürfen. Kleobäa überbrachte zuerst die Orgien der Demeter von Paros nach Thasos[2]). In Irland „vollbrachte man Gleiches wie in Samothrace in Beziehung auf Demeter und Kore«, sagt Artemidorus[3]). Bei Alexandria in Aegypten war ein Ort Eleusis, mit geheimen Gemächern für Männer und Weiber, welche καπυρίζειν (statt καβειρίζειν) wollten[4]). Claudius Cäsar verpflanzte die Eleusinien nach Rom[5]), und Hadrian feierte sie daselbst auf attische Weise[6]).

Die kleinen Mysterien zu Agrä scheinen sich's zur Aufgabe gemacht zu haben, die Fabeln der Persephone und des Dionysos noch mehr zu vermischen. Denn Stephanus B. (v. Ἄγρα) sagt, jene hätten eine Nachahmung der den Dionysos betreffenden Dinge enthalten. Kreta war wohl auch in dieser Beziehung der Uebergangspunct zwischen Asien und Athen[7]). Bedeutungsvoll ist der Wink im homerischen Hymnus auf Demeter (*v.* 123), wo Demeter den Töchtern des Keleus Kreta nennt, woher sie durch Seeräuber nach Attika gebracht worden sey. Da wurden ja in der Stadt Knosus Mysterien gefeiert (s. oben); da hat Demeter mit Jasion den Reichthum erzeugt; da soll Persephone entführt worden seyn[8]); da hatte Dionysos seine einheimische Gattin Ariadne. Die Kreter stellten die Geschichte, wie es sich mit dem Tode des Dionysos zugetragen haben soll, der Reihe nach dar[9]). Gleichwie die Titanen den jungen Gott zerrissen, so zerfleischten die Kreter einen jungen Stier mit den Zähnen und assen sein rohes Fleisch[10]). Auf gleiche Weise verzehrten die attischen Bacchantinnen (vielleicht eben an

---

[1]) Cic. Lgg. II. 15.

[2]) Paus. X, 28, 3.

[3]) S. Th. I S. 119.

[4]) Strabo XVII p. 1151 sq.

[5]) Sueton. in Claudio. c. 25.

[6]) Aurel. Victor in Hadriano.

[7]) Als westlich gelegener Stapelplatz der Phönicier hiess Κρήτη eine der Hesperiden: Stephan. B. s. v.

[8]) Bacchylides bei Schol. Hesiod. Th. v. 911.

[9]) Jul. Firmicus de err. profanar. relig. VI p. 115.

[10]) Vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes. Vgl. Catull. Eleg. 65.

den kleinen Mysterien zu Agrä oder auch unabhängig von ihnen) rohe Stücke Opferfleisches, was die ὠμοφαγία hiess[1]), und der Gott selbst hatte die Beinamen ταυροφάγος und ὠμηστής[2]). Man setzte in diesen Gebräuchen den Gott und den Stier offenbar gleich, und die Ursache davon lag in ägyptischer Fabellehre, da man nach der Ansicht der meisten Priester den Osiris und Apis zusammen verknüpfte, und den Apis für das liebliche Abbild der Seele des Osiris ausgab[3]). Anderwärts wurden anstatt der Stiere Böcke noch schreiend mit blutigen Zähnen zerrissen[4]). Die Flöten und Cymbeln lärmten dabei, fährt Firmicus fort, um das Spiel nachzuahmen, womit der Gott getäuscht worden war. Man lief in die Wälder mit unordentlichem Geschrei, um der Titanen Raserei darzustellen. Darauf trug man eine Kiste hervor mit dem erhaltenen Herzen des Gottes, welches Athene darin verborgen hatte. (Vgl. Note: Th. I S. 360.) —

An dem Alkyonischen See in Argolis, durch welchen Dionysos in den Hades gegangen seyn soll, um die Semele herauf zu holen, hielt man ihm eine jährliche geheime Feier bei Nacht[5]), und an vielen andern Orten kam wohl dieser orgiastische Cultus zum Vorschein.

Eine Ideenverbindung zwischen dem Mithrasstier der Perser, der Zerstückelung des Osiris der Aegypter und des Dionysosstieres der Hellenen ist unverkennbar. In Argos war es Apollon, der den Stier tödtete — eine andere Fabel von ähnlicher Bedeutung. Danaus stellte nämlich vor den Tempel des Apollon Lykios in Argos einen Thron, woran ein Kampf eines Wolfes mit einem Stiere abgebildet war, und dabei stand eine Jungfrau, die ein Felsstück auf den Stier warf, welche man für Artemis hielt; nahe dabei befanden sich Säulen und Holzbilder des Zeus und der Artemis[6]). Hippoly-

---

[1]) Eurip. Bacchae 139. Clem. Protr. p. 11. Orelli append. ad Arnob. p. 57.

[2]) Etym. M. v. ταυροφάγον, wo Sophokles angeführt wird.

[3]) Plut. de Is. c. 29. [4]) Arnobius V.

[5]) Pausan. II, 37, 6.

[6]) Pausan. II, 19, 7. Dem Sophokles war das Verständniss jenes alten Mythus entgangen, wenn er in der Elektra v. 6 den Apollon λυκοκτόνος nennt, etwa in dem Sinne, wie Aristarch (bei Hesych. v. λυκοκτόνου θεοῦ) deutet, dass der Herdengott die Wölfe umbringe.

tus, Sohn des Theseus, errichtete in Trözen der Artemis λυκεία einen Tempel [1]). Der Wolfsgott Apollon erlegt dort also mit Beihülfe seiner Schwester den Stier. Dieses ist nicht nur kosmogonisch, wie bei den Persern [2]) zu verstehen, sondern die Weltschöpfung hat ihr Gegenbild in der jährlichen Erneuerung der Natur im Frühling, woran das Sternbild des Stieres erinnert, in welchem sich vor Alters die Sonne vom 21. März bis 21. April befand, Das homerische Beiwort des Apollon λυκηγενής wird am besten dahin erklärt, er sey von einer Wölfin geboren [3]); wie auch seine Mutter als Wölfin von den Hyperboreern nach Delos kam [4]). Als solcher hat er eine Beziehung auf das Licht der Sonne [5]); wie denn in seinem Tempel zu Argos das sogenannte Feuer des Phoroneus brannte, denn diesem, nicht dem Prometheus, schrieb man hier dessen Erfindung zu [6]). Dass man sich durch das Sonnenlicht den Stier als ertödtet vorstellte, erklärt sich dadurch, dass er unsichtbar wird, so bald die Sonne in sein Zeichen tritt. Die Wirkung davon ist aber eine ganz andere in Aegypten als in Griechenland. Dort herrschen in dieser Zeit bis zur Nilüberschwemmung die Glutwinde und das Land ist öde und dürre; daher ist es Typhon, der den Osiris erschlägt. In Persien betheiligte sich Ahriman bei der Erlegung des Weltstiers wegen ihrer Ansicht von der Sündlichkeit der materiellen Welt. Apollon und Artemis, Wolf und Hund, in jenem alten Bildwerk von Argos stellen die erschaffende und erhaltende Macht Gottes dar. Es ist der männliche Gotteskampf mit dem Weltstier, dem das individuelle Leben abgerungen wird, und zugleich die weibliche Vorsicht, welche die Erhaltung desselben überwacht — Ideen, die in den attischen Thargelien durchschimmern. Das Zerreissen des Stieres, das Grab des Dionysos bedeutet, dass ein göttliches Leben in der Natur ist, welches in Folge der Zersplitterung des Gottes und seiner Lebensfülle in dem Prisma der mancherlei organischen Wesen sich offenbart, wenn die kräftiger werdende Sonne das Himmelszeichen des Stieres

---

[1]) Pausan. II, 31, 4. [2]) Th. I S. 72.

[3]) H. H. II, 101. Fr. W. Schwartz de antiquiss. Apollin. natura dissertat. p. 18 sq.

[4]) Aristot. hist. anim. VI, 36. Aelian. hist. anim. IV, 4.

[6]) Th. I S. 219. [7]) Paus II, 19, 3.

mit ihren Strahlen verdeckt. Aus diesem Verhältniss Apollons zu dem Stiergott Dionysos erhellet, warum gerade in Delphi Dionysos begraben liegt. Die dasigen Thyaden erwecken den Liknites (den in der Wanne liegenden Dionysos), während die Priester im Heiligthume des Apollon (der hauptsächlich zur Erweckung des Naturphallus wirksam ist) ein geheimes Opfer bringen [1]). Es war eine heitere Verkündigung, dass aus dem Grabe des erschlagenen Gottes und seinem fortschlagenden Herzen unter göttlicher Obhut unvergängliches Leben quillt, dass die Erde die in ihr gelegten Samen (Persephone) hundertfältig wiedergibt (als Kalligeneia in den Thesmophorien), dass die Tochter im Frühling als Braut des Jacchos wiederkehrt (in den Eleusinien und Dionysien). Das Fasten verwandelt sich in Jubel, wenn der uranische Samen auf die Erde fliesst und in Aphrodite Urania fortwuchert. Was die Wolfsgötter Apollon und Artemis an dem Stiere vollziehen, Aehnliches vollbringen die Mänaden frohlockend an dem Bacchusstiere, wenn sie ihn zerreissen. So haben es schon alte Theologen [2]) ausgelegt, dass Dionysos an sich ein unvergänglicher und ewiger Gott, nach verhängnissvollem Rathschlusse wandelbar, bald ein Feuer in der Natur anzünde und Alles Allem gleich mache, bald in verschiedenen Gestalten, Zuständen und Kräften manchfaltig werde, und sein Leiden und seine Wandlung in Winde, Wasser, Erde, Gestirne. Pflanzen und Thiere deuten sie als ein Zerreissen und Zerstückeln. Statt den Stier zu werfen oder zu tödten, wurde Artemis auf den Münzen von Sidon, Kreta und Samos auf dem Stiere reitend dargestellt [3]). Da war sie Stiertummlerin und brachte auch so die Jahreszeit im Zeichen des Stieres zur Anschauung; was eben so viel bedeutet, als wenn man in Elis dem Stiergotte zurief, er solle in seinen Tempel am Meer mit dem Rinderfuss kommen. Artemis hiess daher bald *ταυροβόλος* wegen jenes allegorischen Steinwurfes, bald *ταυροπόλος* [4]), und ihr Fest

---

[1]) Plut. de Is. c. 55.

[2]) Bei Plut. de ei ap. Delph. c. 9, wo ich *πῦρ ἀνῆψε τῇ φύσει* lese; *εἰς πῦρ* ist aus dem Folgenden entstanden, und daher änderten die Herausgeber *τὴν φύσιν*.

[3]) Siehe die gelehrte Inaugural-Dissertation de Diana Brauronia von Suchier, Marburgi 1847 p. 57.

[4]) Aristoph. Lysistrat. v. 448.

Ταυροπόλια[1]). Auf einer Insel im persischen Meerbusen war ein heiliger Tempel und ein Orakel des Apollon *ταυροπόλος*[2]), woraus wir auf den Zusammenhang dieser Religionen schliessen können. Iphigenia brachte das Bildniss der Artemis *ταυροπόλος* aus Taurien nach Halä Araphenides in Attika, errichtete ihr hier einen Tempel[3]), und wurde hernach Priesterin der brauronischen Göttin. Die Kleider der Frauen, die bei der Niederkunft starben, weihte man nach Euripides der Iphigenia, und bezeichnete sie so als gefallene Opfer der Artemis. An ihrem Feste in Halä ahmte man das Menschenopfer der Iphigenia nach und ritzte den Hals eines Mannes mit dem Schwerdte, dass Blut herausfloss, um damit anzuzeigen, das Leben gehöre den Stier tödtenden Göttern, von denen alles Leben kommt. Auf der Insel Ikaria bei Samos hatte Artemis gleichfalls ein Tauropolion[4]). Auch Athene führte den Beinamen *ταυροπόλος*[5]), und die Atriden sollen ihr als *ταυροβόλος* auf der Insel Andros einen Tempel geweiht haben[6]). Wir werden sie unten als Naturgöttin in ähnlichem Sinne auf einem Widder reiten sehen.

Die Fabeln von dem Tödten des Stieres und von dem Grabe des Dionysos enthalten zugleich einen Wink, dass das natürliche Leben ein vergängliches und dem Tode verfallendes ist. Wie man diess schon in dem Namen des Jugendfestes Apaturia ausdrückte, so war noch viel mehr der Tod der Naturgötter Inhalt der Mysterienlehre und ihr Zweck diesen Tod zu verkündigen, sowohl in den bacchischen als in den Mithrasmysterien. Die Gräber der schöpferischen Götter

---

[1]) Hesych. u. Phot. v. *Ταυροπόλια*. Vgl. Creuzer II S. 386 f. Das Fest in Kyzikus, welches Hesych. *Ταυροχολία* (s. v.) nennt, ist ohne Zweifel dasselbe.

[2]) Strabo XVI p. 1110 C.

[3]) Eurip. Iphig. Taur. v. 1423. Eben so leitet Etymol. M. v. *ταυροπόλον* die Art. *ταυροπ.* in Attika von Taurien ab. Nach Diodor IV, 44 u. Suidas v. *ταυροπόλα* verehrte man in Taurien Art. *ταυροπόλος*.

[4]) Siehe S. 120 f., wo aber Ikaria statt Samos zu schreiben ist. Stephan. B. v. *Ταυροπόλιον* verstand den Strabo zwar so, als rede er von Samos; allein Thom. de Pinedo weist nach, dass Ikaria gemeint sey.

[5]) Hesych. v. *ταυροπόλαι*.

[6]) Suidas v. *ταυροπόλον*.

setzte daher Cicero (Tuscul. I, 13) in bestimmte Beziehung zu der Mysterien-Weisheit, wenn er sagt: Quaere quorum demonstrantur sepulcra in Graecia; reminiscere, quoniam es initiatus, quae traduntur mysteriis: tum denique quam hoc late pateat, intelliges.

§. 90.

Die Sabazia.

Der Uebersicht wegen und um vor Missverständnissen und Verwechslung zu warnen, müssen wir noch der phrygischen Mysterien kurze Erwähnung thun; wiewohl diese Religion nicht in den Kreis unsrer Untersuchung gehört. Die Sage deutet den Zusammenhang zwischen Phrygien und Samothrace also an, Dardanus habe die Penatengötter von Samothrace nach Phrygien mitgenommen [1]), derselbe habe die Mysterien der Mutter der Götter gelehrt [2]). Strabo (p. 720 D) sagt, man habe die Dionysiaka und das Phrygische in eins zusammengezogen, er selbst verbindet die *Σαβάζια* und die *Μητρῶα* [3]), und zwar Aeschines habe solche Sachen in Athen getrieben, wie ihm Demosthenes vorgeworfen. Demnach fanden die Sabazia auch in Attika Eingang. Suidas (v. *Κυβέλη*) redet von Mysterien der Rhea. Die Sabazia werden von Klemens (Protr.) und Arnobius (V) Mysterien genannt, und Cicero (N. D. III, 23) sagt, die Sabazia seyen dem Dionysos, der den Kabirus (s. Th. I S. 259 die Textverbesserung) zum Vater habe, und König von Asien gewesen seyn soll, gewidmet gewesen. Von den Sabazia unterscheidet Cicero die orphischen Mysterien, in denen man den Dionysos als Sohn des Zeus und der Semele (wie er wenigstens sagen sollte) [4])

---

[1]) Varro humanarum L. II bei Macrob. III, 4.

[2]) Paus. II, 41. VIII, 31. Clem. Protr. p. 12. Vgl. Th. I S. 121.

[3]) Strabo X p. 723 A: *ταῦτά ἐστι Σαβάζια καὶ Μητρῶα.*

[4]) Vgl. Jo. Lydus de mens. p. 198 sq. Roether. Cicero sagt zwar: quartum Jove et Luna, aber er hat offenbar *Σεμέλη* und *Σελήνη* verwechselt; er hätte sonst von fünf Dionysi nicht einmal Einen als Sohn der Semele. Er folgte aber einer griechischen Quelle, wie Lydus sagt: *ταῦτα μὲν οἱ Ἕλληνες.*

angerufen habe, und die trieterische Feier, die man dem Sohne des Nysus und der Thyone alle zwei Jahre hielt. Platon (Euthydemo p. 320 Heindorf) erwähnt der Weihe der Korybanten und des Einweihungsactes *θρόνωσις*. Man hat diese Nachricht und diesen Gebrauch geradezu nach Samothrace verlegt, weil ja die Kabiren auch Korybanten hiessen. Und der Scholiast des Aristophanes (Frieden v. 277) sagt wohl, in Samothrace seyen Mysterien der Korybanten und der Hekate gewesen, und bald darauf nennt er sie Mysterien der Kabiren. Allein man unterscheide wohl die spätere Zeit der Verwechslung, als man das örtlich Verschiedene der Aehnlichkeit wegen mit gleichen Namen belegte. Wir haben bestimmtere Zeugnisse, die uns nöthigen, die korybantischen Mysterien von den samothracischen zu unterscheiden, ohne darum leugnen zu wollen, dass jene einigen Einfluss auf diese ausübten. Nikias der Eleater soll ein Gedicht, *θρονισμοὺς μητρώους καὶ Βακχικά*, geschrieben haben, die man dem Orpheus zuschrieb [1]); es galt theils der Götter Mutter, theils dem Bacchus. Wir werden daher nicht irren, wenn wir die *θρονισμούς* von den samothracischen Mysterien hinweg zu den Sabazia ziehen. Ja nach Pollux III, 11 gab es in Athen ein *μητρῷον* und das war ein Tempel der phrygischen Göttin, und das Einweihen oder dahin Versammeln nannte man *μητριάζειν* und den Weihepriester *μητραγύρτης*. Aristoteles (Rhet. III, 2, 10) nennt das Amt desselben ein ehrenrühriges, das des Daduchen ehrbar. Orpheus (h. XXXIX, 6) und christliche Kirchenväter [2]) berichten uns, dass in den korybantischen Feierlichkeiten das heilige Geheimniss gelehrt werde: ein Bruder sey von zwei andern getödtet worden. Da war also anstatt des Raubs der Persephone, als des charakteristischen Gegenstandes der samothracisch eleusinischen Mysterien, die Tödtung des Zagreus die heilige Legende. Ich halte daher die korybantischen Mysterien einerlei oder doch in Phrygien selbst vereinigt mit den

---

[1]) Suidas v. *Ὀρφεύς*. Euripides (Bacch.) verbindet gleichfalls die Weihen des Dionysos und der grossen Mutter Kybele, welche den Menschen beseligen. Apollodor III, 5, 1 sagt, Dionysos habe die Weihen von der Rhea in Phrygien erlernt.

[2]) Clem. Protr. p. 16. Arnob. V. Firmicus de err. prof. rel. c. 28.

Sabazia. Auch diese werden ja nach Asien verlegt, hatten es mit Dionysos zu thun, und zwar mit einem solchen, der den Kabirus zum Vater gehabt haben soll, und Joh. Lydus (de mens. p. 200 Roether) sagt von diesem, er habe die Kabirenweihe gestiftet. Wir kennen die Verwechslung der Kabiren mit den Korybanten, und der einheimische Geliebte der Cybele, deren Priester die Korybanten waren, Attis, scheint mir selbst nichts anderes als Kabir zu bedeuten, abgeleitet von אַדִּיר (gross, mächtig), in welchem Worte sogar die Verdopplung des Mitlauters in der Mitte zutrifft [1]). Der ursprüngliche Gehalt dieses mystischen Naturdienstes lautete ohne Zweifel dahin, dass Attis (der Naturphallus) im Spätherbst entmannt oder erschlagen, im Frühling seine Manneskraft wieder erlange. Er mochte selbst Sabazios genannt worden seyn von סָבָא (sich berauschen), weil man dem Spätherbst zugleich die berauschende Gabe verdankte [2]). Als Dionysos in diesen Gegenden bekannt geworden, so wurde dieses Wesen wahrscheinlich mit dem Attis allmälig in eins verschmolzen. Sabazios galt nun für ein Beiwort des Dionysos [3]); wiewohl er »der phrygischen Religion angehört und gewissermassen das Kind der Mutter (Cybele) ist« [4]). Oder man hielt ihn für den Sohn des Dionysos [5]), oder für des Kronos Sohn, der den Dionysos in seine

---

[1]) Eben diese Wurzel findet sich in der syrischen Atergatis.

[2]) Lucianus in Icaro-Menippo und in Deorum Concilio setzt die Korybanten, Attis und Sabazius neben einander. Schol. in Sophocl. Aiacem: *ἐν τῇ Κνωσσῷ τῇ ἐν Κρήτῃ Κορυβαντικά.* Diese handelten aber von des Dionysos Tod.

[3]) Schol. Aristoph. Av. 874. Harpocrat. v. *σαβοί.* Etym. M. u. Suid. v. *Σαβάζιος.*

[4]) Strab. X p. 721 B: *καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστι καὶ τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον, παράδων τὰ τοῦ Διονύσου καὶ αὐτός.* Kramer (ed. Berol. 1847) hat die letzten verdorbenen Worte also geändert: *παραδόντα τοῦ Δ. κ. αὐ.*, Andere auf andere nicht minder sinnwidrige Weise. Ich glaube den Text durch die leichteste Aenderung sinngemäss also herzustellen: *παραδίων τὰ τ. Δ. κ. αὐ.*, d. h. auch Sabazios, wiewohl phrygisch, schlich sich in das, was des Dionysos ist, ein.

[5]) Mnaseas von Peträ bei Harpocr. und Suid. v. *Σαβοί.* Hesych. v. *Σαβάζιος.*

Hüfte eingenäht hatte [1]). Das Verhältniss des Dionysos zu Attes geht zum Theil aus der Sage hervor, jener habe diesen entmannt [2]). Wir müssen uns gleiche Brüder denken, deren Fabeln in einander flossen, und die ihre Namen wechselten. Wenn in Phrygien die Gottesdienste der grossen Mutter, des Pan und des Dionysos als verbunden angeführt werden [3]), so bedeuten die beiden letzten offenbar die beiden Seiten des Jahres, die durch die Himmelszeichen des Steinbocks und des Stiers bezeichnet werden. Sie konnten eben sowohl als Zustände des Einen Attis aufgefasst werden, als Söhne oder Brüder desselben heissen. In Mesatis in Achaja soll Dionysos erzogen, von den Panen verfolgt und in manchfache Gefahr gebracht worden seyn [4]). Diese Sage steht mit der phrygischen in Ideenverbindung, und wir haben schon gehört, dass auch in Achaja der Dienst der Cybele bekannt war. In Heräa im Westen von Arkadien hatte Dionysos Polites und Auxites seine Tempel und dabei war ein Gemach, worin man ihm die Orgien hielt, und auch Pan, ein den Arkadern einheimischer Gott, hatte da sein Heiligthum [5]). Auf dem Wege von Tegea nach Argos hatte Dionysos Mystes einen Tempel nahe bei dem der Demeter, der in einem Eichenwald stand [6]). Auf der Burg von Pallantium in Arkadien stand ein Tempel der reinen Götter (*θεῶν καθαρῶν*), bei denen man die heiligsten Eide schwur [7]); wahrscheinlich dachte man sich eine Vereinigung von Göttern, die über die Weihen gesetzt sind. — Wir finden in den Sabazien den Gott Attes angerufen in einer Formel, die wir sogleich anführen werden — ein neuer Beweis von der Einerleiheit der Sabazia und der korybantischen Mysterien. Catullus (Eleg. 64) beschreibt die phrygische Cybelefeier, wo Epheu tragende Mänaden den Kopf schüt-

---

[1]) Orph. h. 48.

[2]) Arnob. V p. 159. Nicetas führt sie noch näher zusammen, und gibt unter den Beinamen des Dionysos auch Attis: Creuzer Meletem. I p. 22.

[3]) Plut. Erot. p. 758. XVI, 31. p. 42 Wyttenb.

[4]) Pausan. VII, 18, 4, wo Bekker fälschlich die Conjectur *Τιτάνων* statt *Πανῶν* aufgenommen hat.

[5]) Pausan. VIII, 26, 2. [6]) Pausan. VIII, 54, 5.

[7]) Pausan. VIII, 44, 5.

telnd unter Cymbeln und Trommeln, den Atys an der Spitze, aus den Wäldern in den Tempel der Göttin eilen. So viel diene zur Rechtfertigung, dass wir in der Darstellung dieser Mysterien das, was bisher für getrennt angesehen wurde, verbinden dürfen; jedoch mit bestimmter Unterscheidung dessen, was die Berichterstatter vom Attis- oder vom Korybantendienst oder von den Sabazia angeben, damit man sich desto besser überzeugen könne, ob und wie die einzelnen Theile sich zu einem Ganzen schicken.

Die Festfeier der Cybele und des Attis begann mit dem Frühlingsanfang und währte drei Tage. Man führte das Leiden und die Freude der Gottheiten auf, wie auf andere Weise in Samothrace und Eleusis. Am ersten verpflanzte man eine abgehauene Pinie, an der das Bild des Attis hing, in den Tempel der Göttin. Das war dem Brautbett der Persephone ähnlich. Jenes Sinnbild wollte sagen: das sonst so thätige Zeugungsglied des Gottes sey über den Winter zur unbeweglichen Säule geworden. So fabelten auch die Aegypter von dem Gliede ihres Osiris [1]). Am zweiten Tage wurden ohne Aufhören Hörner geblasen: man wollte den schlafenden Helden erwecken. (Demeter und ihr Getreuer suchen die verlorene Tochter.) Der dritte war der Auferstehungstag, zügellose Freuden über den gefundenen Gott belebte die Gemeinde, und die Priester führten Waffentänze in heftiger Bewegung auf [2]).

Die Einweihungsceremonie in den Mysterien der Korybanten hiess nach Platon a. a. O. *θρόνωσις* [3]), weil man die Novizen auf einen Thron setzte. Nun wissen wir aber, dass Cybele gewöhnlich auf dem Throne sitzend abgebildet wurde. Man wollte also ohne Zweifel durch jenes Sitzen auf dem Throne die Gemeinschaft der Geweihten mit der grossen Mutter bezeichnen, indem man in ihren Orden trat, theils eine ethische Gemeinschaft, theils ein Theilnehmen an ihrer Ehre

---

[1]) Vielleicht war es dasselbe, was man in Kos *τῆς ῥάβδου ἀνάληψις* nannte, da man mit grossem Gepränge eine Cypresse in Procession führte: Hippocrat. epist. ad S. P. Q. Abderitanum.

[2]) Saintecroix T. I p. 85. Creuzer Symb. II S. 366 f.

[3]) Hesych. v. *θρόνωσις· καταρχὴ περὶ τοὺς μυουμένους.* Chrysostom. Orat. XII p. 388 Reisk. nennt es *θρονισμός.*

und Hoheit. Dabei hielt man einen Freudentanz in die Runde [1]: diess entsprach dem Glückwunsch in den Eleusinien. Eine Anspielung auf diese Sitte finde ich Offenb. Joh. 3, 21.

Wie die Mysten von Eleusis der Demeter gleich den Mischtrank zu sich nahmen und befragt es sagen mussten, so genossen sie auch in den Sabazien aus den heiligen Gefässen der Cybele Speise und Trank, und sprachen: „ich habe von der Trommel (*τυμπάνου*) Speise genommen und von dem Becken (*κυμβάλου*) Trank, und bin mystisch geworden“ [2]. Die Trommel galt da wahrscheinlich als ein Sinnbild der trockenen Oberfläche der Erde und das Becken als ein Bild des Gewässers auf Erden, und jene Handlung sollte so eine Danksagung seyn, dass man von der Hand der guten Mutter lebe und von ihren Gaben erhalten werde. Also genoss man auch in den Mysterien des Mithras mit gewissen Zauberformeln Brod und Wasser [3].

Die Einweihungsfeierlichkeit der Sabazia bestand darin, dass man die Erzeugung des Dionysos durch eine sinnbildliche Handlung vorstellte, um dadurch zur Erkenntniss des unvergänglichen Lebens der Natur zu gelangen und auf immer in diesen grossen Lebensbund zu treten. Wie Zeus in Schlangengestalt (d. i. als sich entäussernde Lebensfülle) die Persephone beschlief, um den Dionysos zu erzeugen, so liess man eine Schlange von Gold in den Busen hinab bis an den Unterleib, und zog sie wieder herauf [4]. Dabei sprach wahr-

---

[1]) Plat. u. Chrysost. l. c. Lucian. de saltat. 15 T. V p. 133. Bip. nennt es eine Einweihung mit Takt und Tanz.

[2]) Clem. Protr. p. 14 Potter. Jul. Firmicus de err. prof. relig. p. 36. Der Schol. in Plat. Gorg. p. 354 Bekker sagt (aus Verwechslung) Aehnliches von den Eleusinien: *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον.* Dieselbe Formel hat Klemens, aber bei der Einweihung in d. Myst. des Attis, der Cybele und der Korybanten.

[3]) Justin. M. Apolog. 1 n. 66 p. 83 nachdem er vom christlichen Abendmahl geredet hat, fährt fort: *ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτον καὶ ποτήριον ὕδατον τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.*

[4]) Clem. Protr. p. 14 Arnob. V. Firmicus c. 28. Vgl. Diodor.

scheinlich der Einzuweihende die Worte, die als eine Formel in den Sabazien aufgeführt werden[1]): »der Stier des Drachen Vater und der Drache des Stieres Vater«. Unter dem ersten Stier war wohl Attis — Kronos — Moloch als Stiergott gemeint, unter dem Drachen Zeus und unter dem zweiten Stier der stiergestaltete Dionysos, oder mit andern Worten, aus dem Weltstier fliesst das Leben, und dieses schaffet die lebendigen Wesen, deren Inbegriff als ein zweiter Stier aufgefasst wird. Mit helltönendem Geheul thun die Mänaden das Hochheilige, sagt Catull (Eleg. 64) von der phrygischen Cybelefeier. Die Eingeweihten hiessen nun *σαβοί*, oder *βάκχοι*[2]). Man unterschied zwischen den gemeinen Bacchanten, die Stäbe von der Ferulapflanze trugen, und den eigentlichen Eingeweihten, die man *βάκχοι* nannte[3]). Die auffallende Aehnlichkeit dieses und des samothracisch eleusinischen Weiheactes leuchtet ein. Wenn in Eleusis durch die Handhabung der heiligen Zeichen in der Kiste der zeugende Naturphallus dargestellt wurde, so versinnlichte man in Phrygien die Erzeugung des Phallusgottes selbst. Denselben Sinn hatte die Ceremonie in den (phönicischen) Mysterien des Herakles, worin die Männer im Frühling sich als Weiber verkleideten[4]), das erwachende androgyne Leben in der Natur zu versinnlichen. Die in die Dionysos-Mysterien sich einweihen lassen wollten, waren in Rehfelle gekleidet[5]). Die Sabazien waren, wie die Eleusinien, nächtliche Mysterien[6]). Aber die Sittsamkeit wurde bei ihrem Orgiasmus nicht so, wie in Samothrace und Eleusis, beobachtet. Das Kogx Ompax (nach unsrer Ausdeutung) wurde nicht dazu gesprochen. Die

---

IV p. 212, wo der Sabazius Sohn des Zeus und der Persephone genannt wird.

[1]) Firmicus l. c.

[2]) Harpocrat., Photius und Suidas v. *σαβοί*. Schol. Aristoph. Vesp. v. 9.

[3]) Plat. Phaedon. c. 15: *εἰσὶ γὰρ, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοὶ, βάκχοι δέ γε παῦροι.* Vgl. de Republ. II p. 58. de Lgg. IX p. 152 Bekker.

[4]) Jo. Lydus de mens. IV p. 220.

[5]) Die Pythagoreerin Arignote bei Harpocrat. v. *νεβρίζειν.*

[6]) Oppian. Cyneget. I.

nächtliche Feier wurde zur Hurerei gemissbraucht [1]), und die Theilnahme daran gereichte zu einem ehrenrührigen Vorwurf [2]). Daher ist sich nicht zu verwundern, dass sich Rom im Jahr 514 der Stadt ihrer Einführung durch einen merkwürdigen Senatsbeschluss widersetzte [3]). Jedoch fanden die Bacchanalien in Etrurien und in Unteritalien Eingang [4]).

Attika, das seinen Jacchos zugleich mit der Legende von Persephone in die Mysterienfeier verwob, hatte ein Vorbild in Phrygien, und wahrscheinlich wirkten die Cybelefeier [5]) oder die Sabazia auch geschichtlich ein, dass Athen die samothracisch pelasgische mit der phrygisch phönicischen Religion verband, und am Tage des Triumphs das Jacchoskind abholte und zur grossen Mutter führte. Daher wird die eleusinische Demeter schlechthin Mutter oder die eleusinische Mutter genannt, wie in Phrygien Cybele [6]) und in Aegypten Isis *Μοῦθ* d. i. Mutter [7]). Auch die ägyptischen Mysterien der Isis, die gleichfalls einen zerfleischten Gott zum Gegenstand hatten und ein Vorbild der Adonien und Sabazien waren, mochten wesentlich zur Einverleibung des Jacchos in die attischen Mysterien beigetragen haben. Wenn in Phrygien und Aegypten eine erhabene Mutter gegenüber einem Gatten stand, an dessen Leiden und Freuden sie thätigen und leidenden Antheil hat, so war in Samothrace und Eleusis eine Mutter im Verhältniss zu einer Tochter, die aber gleichfalls einem oder zwei Gatten (Hermes, später Dionysos, und Hades) gegenüber stand. Die griechische Fabel wob anstatt der phrygischen Mutter die kretensische Göttermutter Rhea als mitbetheiligte Mutter der Demeter in die einheimische heilige Geschichte ein, indem Rhea auf Zeus Geheiss die Demeter und die aus der Unterwelt zurückgekehrte Persephone

---

[1]) Diodor. l. c.

[2]) Demosth. de corona c. 79 p. 313 Reisk.

[3]) Vater. Max. I, 3, 2.

[4]) Firmicus VI p. 115 und die alten Bildwerke.

[5]) Der Homeride h. XIII zeigt seine Bekanntschaft mit Cybele und besingt sie als die Mutter aller Götter und Menschen.

[6]) Herod. VIII, 65. Virgil. Georg. I, 163.

[7]) Plut. de Is. c. 56.

zum Olymp in die Reihen der Götter zurückgeführt hat [1]). Wir sehen an diesem Beispiel, wie der Polytheismus sich ausbildete, indem er eines Theils selbstständig örtlich fabelte, und dann den geschichtlichen Zusammenhang mit ausländischen Religionen festzuhalten beflissen, durch Genealogieen anknüpfte und dadurch eine Mehrheit von Personen und Fabeln hervorbrachte. Der eine Osiris oder Attis wurde in eine männliche und weibliche Potenz, Hermes, Jacchos und Persephone, zerlegt; für seinen Todesunfall wurde eine eigene Person in Hades (ursprünglich derselbe Hermes chthonios, Zagreus) erfunden. Isis oder Cybele spaltete sich in eine Dreiheit: Kore, deren Mutter Demeter und Grossmutter Rhea, welche sämmtlich das geheimnissvolle Wehklagen anstimmten [2]).

Später sind die Bacchusmysterien für sich ausser Verbindung mit den Eleusinien in Athen einheimisch geworden. Sie waren theils geheim, theils mit öffentlicher Feier verbunden. Aber die Gebildeten hielten es unter ihrer Würde, sie mitzumachen, so ehrbar es auch war, ein Myste der Eleusinien zu seyn. Demosthenes (a. a. O.) wirft desshalb seinem Gegner Aeschines vor, er habe seiner einweihenden Mutter die Bücher vorgelesen und sey ihr sonst behülflich gewesen: des Nachts habe er die Einzuweihenden in Rehfelle gekleidet (*νεβρίζων*), ihnen den Becher gereicht (*κρατηρίζων*), sie getauft (*καθαίρων*), und ihnen nach vollbrachter Taufhandlung die Formel zu sprechen befohlen: ich bin dem Bösen entronnen, ich habe das bessere Theil gefunden; des Tags aber habe er die Processionen, die mit Fenchel und Pappellaub bekränzt waren, durch die Strassen geführt, die braunen Schlangen (*τὰς παρείας*, die auch dem Asklepios geweiht waren) in der Hand, über das Haupt schwingend, *Εὐοῖ Σαβοῖ* rufend, und sodann dazwischen hüpfend: *ὗης Ἄττης, Ἄττης ὗης*, von allen Weibern Vorsteher, Anführer, Kistenträger, Wannenträger [3]) u. dergl. betitelt und von ihnen Backwerk entgegen nehmend. *Ὗης* ist Regenbringer, und wird als ein Beiwort des Dionysos in je-

---

[1]) Hom. h. in Cer. 442.

[2]) Proclus Comm. in Plat. remp. c. 10.

[3]) Harpocrat. v. *λικνοφόρος· ... τὸ λίκνον πρὸς πᾶσαν τελετὴν καὶ θυσίαν ἐπιτήδειόν ἐστιν.* Das Geschrei der betenden Weiber nannte man *ὀλολυγή*, Hesych. s. v. u. Ausl.

ner Bedeutung [1]) und auch als ein Beiwort des Zeus mit der Erklärung ὄμβριος [2]) aufgeführt. Jene Worte sind wohl also zu deuten: Javo Zebaoth (mit Rücksicht auf סָבָא als den Weingott), Regenbringer Attis, Attis Regenbringer [3])! Um den Gegenstand der Bitte noch mehr zu veranschaulichen, so trugen die Eingeweihten ein Wassergefäss (κέρνον) zugleich mit einer Lampe und tanzten dabei, was man κερνοφόρον ὄρχημα hiess, ohne Zweifel mit Bezug auf den Tanz der Horen; worauf auch der Tanz am Brunnen Kallichorus angespielt haben mag. Also wurde der phrygische mit dem bacchischen Gottesdienst vermischt. Von seiner Einführung in Athen haben wir einen Bericht von einem spätern Schriftsteller [4]). „Es kam jemand nach Attika und weihte die Frauen der Mutter der Götter ein, wie sie sagen. Die Athener aber tödteten ihn und warfen ihn auf den Kopf in eine Grube. Als eine Pest ausbrach, empfingen sie das Orakel, den Ermordeten zu sühnen. Desswegen errichteten sie da, wo sie den Metragyrten umbrachten, ein Rathhaus, umzäunten und weihten es der Göttermutter.«. Solche von aussen eingeführte Feste nannten die Athener ἐπιθέτους ἑορτάς [5]), und die Götter hiessen θεοὶ ξενικοί [6]). Cicero (Lgg. II, 15) bemerkt übrigens, Aristophanes habe in seinen Komödien die neuen Götter und ihre nächtliche Verehrung dermassen gegeisselt, dass Sabazius und einige andere für fremd erachtete Götter aus der Stadt verbannt worden seyen.

Die Eingeweihten der orphischen Mysterien, von denen Cicero ausserdem redet, enthielten sich der thierischen Kost, wie Th. I S. 363 bemerkt worden ist; wozu ich nachtrage, dass die Py-

---

[1]) Euphorion bei Schol. Arati Phaenomen. v. 173. Kleidemus bei Etym. M. v. ὗης. Plut. de Is. p. 364 D. Nicetas l. c., welcher ὗις schreibt. Suidas v. Ὗης und Ἄττις. Vgl. Taylor ad Demosth. de cor. l. c. p. 568. Valesius in not. Maussac. ad Harpocrat. p. 443.

[2]) Hesych. v. ὑεύς.

[3]) Bochart Geogr. s. I, 18 col. 441 und Sickler Kadmus S. 103 f. nahmen in der Erklärung jener Worte zu dem Hebräischen ihre Zuflucht, und übersetzten Attes Hyes: du bist Feuer, er ist Feuer.

[4]) Suidas v. μητραγύρτης.

[5]) Isocrat. Areopagitico bei Harpocr. u. Etymol. M. s. v.

[6]) Hesych. s. v.

thagoreer (Orphiker) einen sparsamen Genuss davon zuliessen, auch einige Thiere opferten, der Fische aber gänzlich sich enthielten[1]). Diese Askese hat ihre Anklänge im Morgenlande. Die Brahmanen in Indien, die sich in Asbest kleideten, enthielten sich von allen Fleischspeisen[2]), und die ägyptischen Priester der Fische[3]). Wann Orpheus unbekannten Menschen die heiligen Ceremonien offenbarte, so nahm er denen, die er einweihte, einen Eid ab, dass sie die Geheimnisse nicht profanen Ohren verrathen sollten[4]). Nach mosaischem Rechte[5]) sollte dem Diener Jehova's alles Leben ehrwürdig seyn. Er durfte keinen Ochsen, kein Lamm oder Ziege in dem Lager oder aussen vor dem Lager zum blossen Genusse schlachten, sondern musste diese dem Herrn zum Opfer geweihten Thiere als Dankopfer vor die Thüre der Stiftshütte bringen, und dem Schöpfer des Lebendigen den ihm gebührenden Antheil geben, nämlich das Blut als den Sitz des Lebens und das Fett. Jenes musste der Priester an den Altar sprengen und dieses darauf anzünden, dem Herrn zum süssen Geruch. Sonst soll der Mensch „des Blutes schuldig seyn, als der Blut vergossen hat, und solcher soll ausgerottet werden aus seinem Volke.“ Dieser allgemeine Ausdruck beweist, dass nicht bloss das Opfern ausserhalb der Stiftshütte, sondern das kaltblütige Blutvergiessen überhaupt, ohne des lebendigen Gottes dabei zu gedenken, verpönt war. Weil das Leben uns etwas Grosses seyn soll, so wird v. 10 das Verbot Blut zu essen in Verbindung damit gebracht. Denn das Blut, durch dessen beständige Erzeugung das Leben sich erhält und durch dessen Abfliessen das Leben entweicht, ist des Lebens Sitz. Darum ist das Opfern und das Besprengen des Altars mit dem lebendigen Blute eine Lebenshingabe an Gott zur Versöhnung der Seele, wie der merkwürdige v. 17 von der Bedeutung des Opfers, im Zusammenhang mit dem Verbote des Blutessens und des leicht-

---

[1]) Athen. VII, 80 p. 308 c. Nach Auffindung seines berühmten Lehrsatzes opferte Pythagoras eine Hekatombe, sagt der Arithmetiker Apollodor bei Athen. X, 13 p. 418 F.

[2]) Strabo XV. Stephan. B. v. *Βραχμᾶνες*.

[3]) Plut. de Is. VII, 109.

[4]) Firmicus VII praef. p. 493.

[5]) 3 Mos. 17, 3.

fertigen Schlachtens der Opferthiere zum gemeinen Gebrauche, sich ausdrückt: »Denn das Leben des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben auf den Altar, eure Seelen zu sühnen; denn das Blut versöhnt durch das Leben.«

Nicht weniger als in der Stiftshütte wurde in Athen geopfert, wie wir am Schlusse unsrer Darstellung von den Festen bemerken. Es geschah alle Tage im Jahre mit Ausnahme eines einzigen [1]). Ich vermuthe, dass diess der Fasttag der Thesmophorien war; wie es in den Vögeln des Aristoph. v. 1518 heisst: wir fasten an den Thesmophorien ohne Opfer (*ἄνευ θωηλῶν*). Es gab eine Classe Priester, *ὀργεῶνες* genannt, welche in den Gauen an bestimmten Tagen gewisse Opfer zu verrichten hatten [2]). Die Dichter, als Aeschylus in den Mysten und Antimachus, gebrauchten diesen Ausdruck überhaupt von den Priestern [3]). — Der attische Festcalender ist sowohl bei Corsini F. A. II, als wie ich ihn S. 26 f. entworfen habe, nach dem Bisherigen zu berichtigen und zu ergänzen; was hiermit übersichtlich geschieht. Bei den mit einem Stern bezeichneten Tagen ist nur eine Wahrscheinlichkeit für das Zusammentreffen der beigeschriebenen Feste vorhanden. Ich setze dabei das solonische Mondjahr als das eigenthümlich festliche voraus. Dazu kommen noch Feste, von denen wir nicht wissen, in welchen Monat sie fielen, als die Brauronia und Chitonia.

Attischer Festcalender.

Hekatombäon.

1.* Adonia. Epimenia. Apollon *νεομήνιος*.

2. Der gute Dämon [4]).

4. Hermes und Aphrodite.

7. [5]) Apollon *ἑκατομβαίος* als Jahresgott, von dem der Monat den Namen hat.

---

[1]) Schol. Thucyd. II, 38.

[2]) Pollux VIII, 107. [3]) Harpocrat. v. *ὀργεῶνας*.

[4]) Hesych. u. Suidas v. *ἀγαθοῦ δαίμονος· (οἱ παλαιοὶ) ἡμέραν τὴν δευτέραν τοῦ μηνὸς οὕτως ἐκάλουν.* Des guten Dämons bei Tische gedenkt auch Aristoph. Equ. 85. Man trank nach dem Essen ihm zu Ehren ungemischten Wein: Hesych.

[5]) Hesiod Tage v. 770 nennt den ersten, vierten und siebenten Tag der Monate einen heiligen Tag; am vierten war Hermes und am

8. Poseidon und Theseus [1]).
12. Kronia.
13—16. Grosse Panathenäen (vierjährig).
16. Synoikia.
30. Hekate [2]).

Metageitnion.

1. Epimenia. Apollon.
2. Der gute Dämon.
4. Hermes und Aphrodite.
7.* Metageitnia des Apollon.
8. Poseidon und Theseus.
30. Hekate.

Boëdromion.

1. Epimenia. Apollon.
2.* Niketeria der Athene.
4. Hermes und Aphrodite.
5. Nemesia.
6. Siegesfeier von Marathon.
7.* Boëdromia des Apollon.
8. Poseidon und Theseus.
12. Charisteria wegen Vertreibung der 30 Tyrannen.
15—21. Grosse Myster. in Eleusis.
16. Siegesfeier bei Naxos.
30. Hekate.

Pyanepsion.

1. Epimenia. Apollon.
2. Der gute Dämon.
4. Hermes und Aphrodite.
7. Pyanepsia des Apollon [3]).
8. Thesea u. Opfer des Poseidon.
10. Thesmophoria in Halimus.

---

siebenten Apollon geboren (S. 25). Am dritten Monatstag war Athene (Harpocrat. und Suid. v. *τριτομηνίς*. Etymol. M. v. *τριτογένεια*) und am vierten Herakles geboren: Suid. v. *τετράδι γέγονας*. Hesych. v. *τετράδι μέν τ' οἴχον*. Weil der Mond am dritten Tage nach dem Neulichte sichtbar wird, und man Athene Tritogeneia für einerlei mit dem Monde hielt (Harpocrat. u. Suidas v. *τριτομηνίς*), hat man ihr ohne Zweifel den dritten Monatstag geweiht.

[1]) Dass jeder achte Monatstag beiden heilig war, sagt Plut. Thes. c. 36.

[2]) Am letzten Monatstag ging bei Mondmonaten der Neumond ein, und da opferte man der Hekate nach Athen. VII, 126 p. 325 a. Suidas v. *Ἑκάτην* u. das. Bernhardy. Fing der Monat nicht mit dem Neumonde an, so ehrte man die Göttin, wie es scheint, an dem Abend, da der Neumond einging. Daher sagt Schol. Arist. Plut. v. 594 bald, man habe der Hekate an der Numenia, und bald, am dreissigsten geopfert; in welchem Fall die Numenia nicht als der Monatsanfang, sondern *κατὰ σελήνην* zu verstehen ist.

[3]) Die Eiresione Apollons erinnerte zugleich an den Tag, an wel-

14—17. Thesmophoria.
18.* Proërosia.
20—23.* Apaturia.
30. Chalkea. Hekate.

Mämakterion.

1. Epimenia. Apollon.
2. Der gute Dämon.
4. Hermes und Aphrodite.
7. Apollon.
8. Poseidon und Theseus.
14.* Zeus *μαιμάκτης*.
30. Hekate.

Poseideon.

1. Epimenia. Apollon.
2. Der gute Dämon.
4. Hermes und Aphrodite.
7. Apollon.
8. Poseidon und Theseus.
11—13.* Ländliche Dionysien.
14.* Haloa der Demeter.
30. Hekate.

Gamelion.

1. Epimenia. Apollon.
2. Der gute Dämon.
4. Hermes und Aphrodite.
7. Apollon.
8. Poseidon und Theseus.
19. Epheu in dem Dionysostempel.
30. Hekate.

Die Feier der Hochzeiten, daher der Monat der Here heilig[1]), und ihr Vermählungsfest mit Zeus (*ἱερὸς γάμος*) wahrscheinlich in diesem Monate. Die Brauronia vielleicht in der Mitte dieses Monats.

Anthesterion.

1. Epimenia. Apollon. Hydrophoria.
2. Der gute Dämon.
4. Hermes und Aphrodite.
7. Apollon.
8. Poseidon und Theseus.
11—13. Anthesteria des Dionysos (Lenäa, Krug- und Topffest).
23. Diasia des Zeus.
24—26.* Die kleinen Mysterien in Agra.
30. Hekate.

Elaphebolion.

1. Epimenia. Apollon.
2. Der gute Dämon.
4. Hermes und Aphrodite.
7. Apollon.
8. Asklepiea. Poseidon u. Theseus.
12—13.* Die städtischen Dionysien.
14.* Die Pandia.
16.* Elaphebolia der Artemis.
30. Hekate.

---

chem man glaubte, dass Theseus glücklich von Kreta heimgekehrt sey: Etymol. M. v. *εἰρεσιώνη*.

[1]) Hesych. v. *γαμηλίων*.

Munychion.

1. Epimenia. Apollon.
2. Der gute Dämon.
4. Hermes und Aphrodite.
6. Kybernesia, Bittgang in das Delphinion.
7. Apollon.
8. Poseidon und Theseus.
16. Munychia der Artemis.
30. Hekate.

Thargelion.

1. Epimenia. Apollon.
2. Der gute Dämon.
4. Hermes und Aphrodite.
6. Chloia der Demeter.
7. Thargelia des Apollon und der Artemis. Delia.*
8. Poseidon und Theseus.
19. Bendideia der Artemis und die Kallynteria der Aglauros.
20. Kleine Panathenäa im Piräeus.
25. Plynteria.
30. Hekate.

Skirophorion.

1. Epimenia. Apollon.
2. Der gute Dämon.
4. Hermes und Aphrodite.
7. Apollon.
8. Poseidon und Theseus.
12. Skira und Oschophoria. Sieg bei Mantinea.
13. Arrhephoria.
14. Diipolia des Zeus.
20.* Heraklea (vierjährig.)
30. Zeus Soter und Hekate.

Das ganze Jahr hat hiernach eine heilige Einfassung nach dem Sonnen- und Mondlauf; die Neumonde und die ersten Mondsviertel, die Götter des Segens und der Fruchtbarkeit aus der pelasgischen Zeit, Hermes und Aphrodite, Apollon *πατρῷος*, Poseidon und vielleicht auch Athene (am dritten Monatstage), Hekate und die Heroen Erechtheus und Theseus als Gründer des attischen Staates werden durch stehende Monatsfeste das Jahr hindurch ausgezeichnet. Am Jahresschluss gedachte man mit festlicher Freude Zeus des Heilandes. Naturfeste waren: im Februar die Anthesteria und Diasia, im März die städtischen Dionysien, zum Dank für die Gabe des Weines und den erwachenden Frühling, im Vollmond des April die Munychia, im Mai die Chloia und Thargelia mit Beziehung auf die nahe Erndte und die ersten Erzeugnisse des Jahres, mit einer Sühne verbunden, im Juni das Schirmfest und der fröhliche Aufzug mit Rebschossen; im Juli, wann die Sonne den höchsten Punct erreicht hat, wird Apollon, der an die Stelle des alten Kronos getreten ist, als Jahresgott verehrt, und von ihm erhielt der Monat Kronios den Namen Hekatombäon; in den October fielen das Erndte- und Dankfest des Apollon, die Pyanepsia, ferner das Saat- und Pflugfest; im November ge-

dachte man des stürmischen Zeus, und im Dezember beging man auf dem Lande die Feste des neuen Weines und des Dreschens. National- und Siegesfeste waren: die Diipolia des Zeus als des grossen Königs und Beschützers der Burg, die grossen und kleinen Panathenäa und die Synoikia der Schutzgöttin der Stadt, die Boëdromia und Metageitnia Apollons und die Gedächtnisstage von Marathon, Salamis, Naxos und Mantinea. Dazu kamen als Feste von mehr ethischem Charakter die grossen Mysterien im September, die kleinen im Februar, die Thesmophorien im October vor Bestellung der Wintersaat mit Rücksicht auf feste Lebensordnung und Gesetzgebung. Ausser den gefeierten Heroen Erechtheus und Theseus wurde insbesondere Herakles hoch geehrt. Zur Weihe wichtiger Lebensverhältnisse hielt man ausser den Familienfesten im October die Apaturia als allgemeines Jugendfest, im Januar die Hochzeiten nach dem Vorbilde eines *ἱερὸς γάμος*, im October ein Fest der Handwerksleute, im März ein Jagdfest, im Februar und im September Todtenfeste. Sie wurden nach der Unterscheidung Platons (Lgg. X) entweder vom ganzen Staate (*δημόσια*), oder von einzelnen Stämmen, Phratrien und Gauen (*τὰ κατὰ μέρη κοινὰ φυλετῶν ἢ τινων ἄλλων τοιούτων κεκοινηκότων*), oder von Privatpersonen (*ἱερὰ ἴδια καὶ τάφους*) begangen.

§. 91.

Die Orakel.

Dieser Abschnitt verhält sich zu dem vorigen von dem Gottesdienst wie die Erhörung zu dem Gebete. Es ist ein Bedürfniss der Andächtigen, die göttliche Gegenwart zu fühlen und Gottes Wort zu hören, um sich darnach zu richten. Die Menschen befragten von jeher die allwissenden Götter und suchten bei ihnen die Enthüllung der verborgenen Zukunft; es gab Orakel durch Worte, Zeichen, Würfel und Träume. Die Alten pflegten aus den Eingeweiden junger Ziegen, Lämmer und Kälber, die Cyprier auch aus denen der Schweine zu wahrsagen [1]). Zeus ist der Urheber vieler Stimmen und Vorbedeutungen (*πανομφαῖος*) [2]), auch der Traum ist von ihm [3]), und sein

---

[1]) Pausan. IV, 2, 5.

[2]) Il. VIII, 250. cf. Hom. h. in Mercur. 471.

[3]) Il. I, 63.

Sohn Apollon ist προόψιος, unter welchem Namen er auf dem Berge Hymettus einen Altar hatte[1]); schon die Iliade (ι', 404) gibt ihm das Beiwort ἀφήτωρ statt ὑποφήτωρ. Dodona legte das Princip der Wahrsagung in dem Spruche dar: „Zeus war, Zeus ist und Zeus wird seyn“[2]). Wir haben weder Priesterbetrug noch einen dämonischen Einfluss anzunehmen, sondern in der Seele liegt, wie Platon sagt, ein Ahnungsvermögen, wie auch Socrates ein solches Dämonion besass, das bei wichtigern Anlässen ihn warnte[3]). Plutarch (de def. oracul. c. 39 f.) bezeichnet dieses Seelenvermögen als das Gegentheil des Erinnerungsvermögens; jedoch müsse jenes zugleich von einer verwandten Kraft ergriffen und berührt werden, wie das Auge vom Lichte (c. 42), und diese Kraft könne theilweise eine natürliche (Dämpfe) seyn, sie sey aber zugleich und hauptsächlich eine übernatürliche (c. 47). Heraklit sagt von dem König, dessen das Orakel zu Delphi ist, dass er weder spreche noch verberge, sondern andeute. Er gibt nämlich, sagt Plutarch, Zeichen für das Gesicht und das Gehör der Pythia und bedient sich ihrer als eines Mediums, wie das Sonnenlicht durch den Mond nicht ohne Veränderung geht. Die sogenannte Begeisterung sey eine Mischung zweier Bewegungen, indem die Seele theils Eindrücke von aussen empfängt, theils aus eigenem Antrieb erregt wird[4]). Sophokles gab in seinem Oedipus Tyrannus eine Theodicee des Orakelwesens, indem er die Leichtfertigkeit und Zweiflung seiner Zeitgenossen, wie eines Alcibiades, in der Person der Jokaste darstellte, durch den Chor (v. 906 ff.) beklagte und durch das pünktliche Eintreffen der Orakel und durch die schweren Leiden des Oedipus und der Jokasta widerlegte.

---

[1]) Paus. I, 32, 2. [2]) Paus. X, 12, 10.

[3]) Plat. Theag. p. 128 sq. Socrates sagt, das Dämonion folge ihm durch göttliche Fügung von Kindheit an, und zeige sich ihm als eine Stimme, die ihn (oder um Rath fragende Freunde) von dem, was er thun wolle, abmahne, die ihn aber niemals zu etwas auffordere.

[4]) Plut. de Pyth. oracul. c. 21. Die Herausgeber haben fälschlich die gewöhnliche Lesart verändert: erstlich πρὸς ὄψιν πρὸς ἀκοήν ungeschickt verstellt, sodann ἄλλα in ἅμα geändert. Die letztere Stelle ist also zu construiren: τῆς ψυχῆς κινουμένης τὴν μὲν (κίνησιν), ὡς πέπονθε ἄλλα, τὴν δὲ, ὡς πέφυκε.

Schon Homer (Il. XIII, 663) gedenkt des Propheten (*μάντις*) Polyidos von Korinth. Er war zugleich Arzt; wenigstens konnte er durch ein Kraut den Glaukus, Sohn des Minos, vom Tode erretten[1]). Melampus, Sohn des Amythaon, im Peloponnes verstand sich auf Vogelflug, wahrsagte aus den Opfern und war ein unmittelbarer Seher (*μάντις*)[2]). Musäus von Athen war Dichter, Arzt und Wahrsager[3]). Onomakritus hat seine Orakelsprüche geordnet[4]). Wahrsager (*χρησμολόγοι*) waren ferner Euklus von Cypern, Lykus, Sohn des Pandion, und Bakis von Böotien[5]). Die eigentlichen Wahrsagestätten hatten grossen Einfluss auf das griechische Volk, sie waren seine religiösen Mittelpuncte. Nicht mit Unrecht hiess Pytho oder ein heiliger Platz von weissem Marmor daselbst der Nabel der Erde[6]) oder *μεσομφαλία*[7]). Als die alten Pelasger nach und nach mehrere ausländische Gottheiten überkommen hatten, wandten sie sich nach Dodona, um Gewissheit zu erlangen, ob sie recht daran thäten, von denselben Gebrauch zu machen[8]). So griff die Gottheit überall leitend und ordnend in das öffentliche und Familienleben ein, und ertheilte Bescheide durch ihre Diener in Religions-, in bürgerlichen und häuslichen Angelegenheiten. Der Name Druide zeigt vermöge seiner Ableitung aus dem Celtischen deruyd (Ausleger Gottes), was auch der alte Deutsche vornemlich von seinen Priestern erwartete.

---

[1]) Apollodor. III, 3.

[2]) Apollodor. I, 9, 11.

[3]) Aristoph. Frösche 1033.

[4]) Herod. VII, 6.

[5]) Paus. X, 12, 11.

[6]) Aesch. Eum. 40. Pind. Pyth. IV, 131. VIII, 85. Plat. de def. oracul. c. 1. Paus. X, 16, 3. Strabo IX p. 643 A. Auch in Kreta gab es in der Nähe von Knosos ein *Ὀμφάλιον*, in der Mitte der dasigen Stadt Gortyna ein *Πώθιον*, Steph. B. 5. *νγ*.

[7]) Hesych. s. v.

[8]) Herod. II, 52.

§. 92.

Die Zeus-Orakel von Dodona und Olympia.

Das älteste Orakel war zu Dodona[1]), welches wahrscheinlich in der hebräischen Völkertafel[2]) unter dem Namen Dodanim vorkommt. Es fällt in die pelasgischen Zeiten Griechenlands[3]), daher Homer (Il. π', 233) den dodonäischen Zeus den pelasgischen nennt. Es war dem Zeus und der Dione gewidmet (s. Note Th. I S. 223), welche auch auf epirotischen Münzen in Verbindung erscheinen, jener mit Eichenlaub bekränzt[4]). Die Stiftung ging von dem ägyptischen Theben aus, wo Zeus unter dem Namen Amun verehrt wurde; ein gewichtiges Zeugniss von dem uralten Zusammenhang ägyptischer und griechischer Religion. Die Priester des thebanischen Orakels legten dieses Zeugniss in Uebereinstimmung mit den drei Priesterinnen von Dodona ab, bei welchen sich Herodot (II. 54 f.) beiderseits erkundigt hatte. Die Vermittler waren die phönicischen Seefahrer. Diese hatten zwei Priesterinnen von Theben die eine nach Libyen, die andere nach Griechenland verkauft, jene stiftete das libysche Amunsorakel, diese das dodonäische. Die dodonäischen Priesterinnen erzählten dasselbe auf fabelhafte Weise: zwei schwarze (d. i. äthiopische) Tauben seyen von Theben die eine nach Libyen, die zweite zu ihnen geflogen und habe auf eine Esche (*φηγόν*) sich setzend mit menschlicher Stimme gesagt, man solle daselbst dem Zeus ein Orakel bauen[5]). Diese Sage nimmt ohne Zweifel Bezug auf die der Dione heiligen Tauben. Herodot (II, 58) fand wirklich das thebanische und libysche Orakel einander ähnlich, und aus den von Minutoli in neuerer Zeit bekannt gemachten Bildwerken aus dem libyschen Orakelsitz ersehen wir, dass dort Zeus und Dione, wie in Dodona, die orakelnden Tempelinhaber waren. Wir haben also nicht den mindesten Grund, in die Aussage der alten Priester von dem

---

[1]) Herod. l. c. [2]) 1 Mos. 10, 4.

[3]) Ephorus bei Strabo VII p. 504 C.

[4]) Gronov. ad Steph. B. de Dodone Gronov. Thes. VII p. 277 ff. Millin Gallerie mythol. n. 35.

[5]) Weniger genau sagt Sophocl. Trachin. v. 174, die alte Eiche von Dodona habe einst durch den Mund zweier Tauben gewahrsagt.

Zusammenhang dieser Orakel Misstrauen zu setzen, eher in den Bericht eines gewissen Suidas und eines Kineas [1]), dass das Orakel von Skotussa aus der thessalischen Pelasgiotis, nachdem hier die Eiche abgebrannt war, nach Dodona in Epirus verpflanzt worden sey. Diese Commentatoren des Homer, sowie Philoxenus, der die Odyssee erklärte und zwei Dodona unterschied, eine thessalische und eine thesprotische, konnten nicht begreifen, wie Achilleus dazu kam, den dodonäischen Zeus anzurufen; daher nahmen Zenodotus u. A. zu Textesänderungen ihre Zuflucht. Allein schon Stephanus B. (v. *Δωδήνη*) hielt die Meinung des Philoxenus für irrthümlich. Eine Verbindung der Hellenen in Thessalien mit Dodona in Thesprotien dürfen wir nach Th. I S. 307 allerdings annehmen. Deukalion, der Vater des Hellen, soll sogar nach abgelaufener Wasserfluth in Epirus das Orakel in der Eiche befragt, es von einer Taube empfangen, die von der Fluth Geretteten zusammengebracht und in Dodona die Orakelstätte gestiftet haben [2]). Wir finden in diesem alterthümlichen Berichte ein denkwürdiges Zusammentreffen mit der Taube des Noah und mit der Nachricht des Aristoteles, dass das älteste Hellas um Dodona und hernach erst in Thessalien zu suchen ist. Die Tauben von Theben, Libyen und Dodona sind vielleicht auch der Grund der altchristlichen Symbolik, den offenbarenden Geist Gottes in Taubengestalt vorzustellen.

Aus der Stiftungsgeschichte ersehen wir schon, was auch sonst gewiss ist, dass betagte Frauen, und zwar drei an der Zahl, *προμάντιες* genannt, die Priesterinnen waren [3]). Wie aber, was die Pythia zu Delphi in ungebundener Rede sprach, gewisse dem Tempel dienende Dichter in Verse setzten, so gab es auch zu Dodona untergeordnete männliche Priester (*ὑποφῆται*) [4]) mit Namen *Σελλοί* oder

---

[1]) Bei Strabo VII p. 506 sq. fragm. 1 und bei Stephan. fragm. de Dodon. p. 743.

[2]) Thrasybulus und Akestodorus bei Etymol. M. v. *Δωδωναῖος*.

[3]) Herod. II, 55. Sophocl. im Odysseus bei Steph. B. de Dodon. fragm. col. 311. Plat. Phaedr. p. 244 B. Strabo VII p. 506 C. Jamblich. in Pythagor. I, 11. Plut. in Phocione.

[4]) Didymus erklärt *ὑποφῆται* durch *ὑπομάντεις* im Gegensatz mit den *προμάντιες*.

Ἕλλοι (wahrscheinlich eine Priesterfamilie von Ἕλλός abstammend), die dodonäischen Leviten, welche die Orakel aus dem Munde der Priesterinnen empfingen und den Fragenden ankündigten [1]). Sie scheinen ein Tempelgut, Ἑλλοπίη genannt, besessen zu haben [2]). Die Priesterinnen in Dodona gaben vielleicht gerade wie bei dem libyschen Ammonsorakel die Bescheide meist nur durch Winke und Sinnbilder [3]); was dann erst von den Selli aufgefasst wurde. Wenn die dodonäischen Priester bei Homer (Od. XVI, 403) nach der Lesart der alten Kritiker und Lykophrons (223) τόμαροι oder τομοῦροι hiessen, so verdient die Ableitung des Triglandius (coniectan. Gr. VII p. 324 lit. l) von τέμνειν τὴν οὐράν und seine Vermuthung, dass sie Beschnittene gewesen seyen, alle Aufmerksamkeit, so wie alle ägyptischen Priester beschnitten waren [4]); wesshalb auch Pythagoras sich dieser Ceremonie unterwarf, um in die ägyptischen Tempel und Weisheit Zutritt zu erlangen [5]). Tomaros hiess der Berg, an dessen Fuss der dodonäische Tempel stand [6]), und Hesychius v. τόμαρος und τόμουροι erklärt die Worte sowohl durch Berg als durch Prophet.

In Dodona war eine uralte Esche oder Eiche, woher man die Orakel holte, sowie in Delphi aus einem Felsen. So deutet Homer (Od. τ', 163) beide Orakel zur sprüchwörtlichen Bezeichnung von

---

[1]) Il. π', 234. Callim. h. in Del. 286 erklärt die ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι durch γηλεχέες θεράποντες ἀσιγήτοιο λέβητος. Strabo VII p. 506 C und Eustath. ad Hom. p. 1760 sagen aus Missverständniss der homerischen Stelle, dass anfänglich Männer zu Dodona wahrsagten.

[2]) Philochor. bei Strabo VII p. 505 A. Hesiod. fragm. bei Schol. Soph. Trachin. 1174.

[3]) Strabo fragm. ad D. VII, 1.

[4]) Origenes in Paul. ep. ad. Rom. II, 2. Athen. VII p. 300.

[5]) Clem. Al. Strom. I. Ich mache auf einen ähnlichen Ausdruck τομίαι aufmerksam, den Herodian. I p. 30 von den Galli oder den Cybelepriestern gebraucht: οἱ τῇ θεῷ τομίαι ἱερωμένοι. Von den Lateinern werden diese eben so allgemein secti genannt (Valer. Flacc. Arg. VII v. 635. Martial. V epigr. 42) oder exsecti bei Arnobius öfter, jedoch in der Bedeutung Verschnittene.

[6]) Strabo VII p. 505 C.

etwas Uraltem an: »du stammst doch nicht von der uralten Eiche noch vom Felsen ab.« Eben so Platon (de republ. VIII p. 544 D): »glaubst du die Staaten entstehen von der Eiche oder vom Felsen?« Und im Phädrus (136 p. 275 B): in den alten Zeiten der Einfalt hätte man ohne weiters gesagt, die Eiche im Heiligthum des dodonäischen Zeus wahrsage, und man habe sich begnügt, die Eiche und den Felsen zu hören, wenn sie nur die Wahrheit sagten, ohne nach der Person weiter zu forschen. Homer (Od. XIV, 328) sagt: aus der Eiche Zeus Rathschluss vernehmen. Nach Hesiod (in Eois) »wohnt das dodonäische Orakel im Boden der Esche, woher die Erdbewohner alle Weissagungen entnehmen« (*ναΐον ἐν πυθμένι φηγοῦ*). Die Selli scheinen also inwendig in der hohlen Esche auf dem Boden sitzend die Orakel von sich gegeben zu haben [1]). Daher sagt Herakles bei Sophocles (Trachin. 1146): »Ich trat in den Hain und schrieb die Orakel der bergbewohnenden und auf der Erde schlafenden Selli von der väterlichen und viel redenden (*πολύγλωσσος*) Eiche auf.« Aeschylus (Prom. 806) redet von dem »unglaublichen Wunder (zu Dodona), von den redenden Eichen (*αἱ προσήγοροι δρῦες*)« [2]). Die Fabel von der redenden Eiche ist der von dem Himmelsträger Atlas ähnlich: eine wirkliche Anschauung hyperbolisch ausgedrückt wird zur Fabel, und diese wirklich verstanden, zu einem Wunderzeichen. Deutlicher und doch dasselbe besagend ist der dichterische Ausdruck des Sophokles (Oed. Tyr. v. 458): »der wahrsagende delphische Felsen« [3]). Wenn Symmachus (IV ep. 33) sagt, Dodona spreche aus dem Laub hervor (Dodonam loqui frondibus), und Pausanias (VII, 21, 2): »die Tauben und die Orakel aus der Eiche (*αἱ πέλειαι καὶ τὰ ἐκ τῆς δρυὸς μαντεύματα*) sind nach dem Dafürhalten der Aetoler, der Akarnaner und der Epiroten der Wahrheit am meisten theilhaftig«; so könnte es scheinen, Tauben als die der Dione geheiligten Vögel und Verkündiger des göttlichen Willens hätten in Dodona gewahrsagt. Allein in der Sprache der Molosser hies-

---

[1]) Vgl. Maxim. Tyr. Dissert. XXVI.

[2]) Vgl. Davis. ad Maxim. Tyr. Diss. XIV, 1 p. 547, Euseb. Praep. Ev. II.

[3]) Nonnus VIII: *ὀμφαίαν πέτρην Φοίβου.*

sen die dasigen Priesterinnen *πέλειαι* oder *πελειάδες*[1]). Ein späterer Schriftsteller[2]) deutet die redende Eiche also, dass eine Quelle aus den Wurzeln der Eiche herausfloss und murmelnd die Orakel gab, welche die Priesterin ausgelegt und den Fragenden verkündigt habe. Diese Angabe sieht mehr einer Deutung ähnlich als der Wahrheit entsprechend. Die Korcyräer stifteten ein mechanisches Kunststück, einen von selbst klingelnden Kessel[3]), um die immerfertige Stimme Gottes sinnbildlich vorzustellen, die da zu hören ist; vielleicht auch mit Anspielung auf den Namen Dodona דוד (Kessel). Zwei Säulen standen neben einander, auf der einen war ein nicht sehr grosses ehernes Becken (*λέβης*), auf der andern ein Knabe mit einer ehernen Geisel, und so gelenkig, dass er beim Wehen des Windes den Kessel berührte, und dieser gab, so lange der Wind währte, einen Klang von sich[4]). Daher ist das *δωδωναῖον χαλκεῖον* von einem geschwätzigen Menschen zum Sprüchwort geworden.

Der durch die Spiele berühmt gewordene Tempel des Zeus in Olympia war zugleich von Anfang an und noch zu Herodots Zeit eine Orakelstätte, wo man, wie bei dem ismenischen Apollon in Theben aus den Opfereingeweiden (*ἱροῖσι*) den Ausspruch des Gottes erhielt[5]). — Die Athener hatten, wie eine Delia, so eine heilige Trieris des Ammon, auf welcher sie ihre Opfergaben nach Libyen übersandten[6]), und so standen sie in fortdauernder Verbindung mit dieser berühmten Orakelstätte.

---

[1]) Pausan. X, 12, 10. Eustath. ad Hom. p. 1760. Hesych. v. *πέλειαι*. Serv. ad Virg. Ecl. IX, 13.

[2]) Serv. ad Virg. Aen. III, 466.

[3]) Strabo VII fragm. 3 p. 507. Callim. bei Steph. B. fragm. de Dodone.

[4]) Demon und Aristoteles bei Schol. Villois. Hom. Il. *π′*, 233 und bei Suidas v. *Δωδωναῖον χαλκεῖον*. Polemon in seiner Reisebeschreibung bei Aristides XIV p. 641 A. und Stephan. B. de Dod. p. 745 col. 315. Menander bei Steph. p. 746. Suidas v. *Δωδώνη* sagt: beim Eintreten der Fragenden habe sich die Eiche tönend bewegt.

[5]) Herod. VIII, 134. Strabo VIII p. 542 B.

[6]) Ulpian. comment. ad Midian. Demosth. Dinarchus bei Harpocrat. v. *ἀμμωνίς*. Suidas v. *ταμίαι*.

§. 93.

Das Orakel Apollons von Delphi.

In der Blüthezeit Griechenlands wurde das Orakel von Delphi am meisten befragt. In der pelasgischen Zeit wahrsagten mehrere Gottheiten nach einander allhier: zuerst die Erde (Gäa) oder Poseidon gemeinschaftlich mit der Erde, sodann ihre Tochter Themis, hernach Phöbe, eine andere Tochter der Erde, und dann erst Apollon[1]). Themis und die Erde hatten nach Aeschylus (Prometh. 209 f.) die Gabe der Weissagung. Auch anderwärts schrieb man der Erde, der ältesten Gottheit der Pelasger, einen Wahrsagegeist zu: sie hatte ein altes Orakel zu Olympia[2]) und zu Aegyra, an welchem letztern Orte die Priesterin Stierblut trank, bevor sie in die Höhle hinabstieg (Plin.). Wie man dazu gekommen, das delphische Orakel zunächst der Erde zu weihen, erhellet aus seiner Entstehungsgeschichte. Es war daselbst eine Erdhöhle, Ziegen weideten, und wenn sie sich der Kluft näherten, hüpften sie ungewöhnlich; das Nämliche widerfuhr ihrem Hirten Koretas, und so wurde es ein Orakel der Erde[3]). Daher, bemerkt Diodor, opferten die Fragenden Ziegen. Poseidon hatte als der älteste Theilhaber des Orakels einen Altar in dem Tempel[4]). Wenn Herodot das dodonäische Orakel für das älteste Griechenlands erklärt, so lassen wir dahin gestellt seyn, ob er auch schon die Zeit, da Gäa zu Delphi orakelte, mit im Auge hatte. Die Angaben für Gäa und Phöbe sind seltener; dass aber Themis diesen Sitz inne gehabt, wird von Vielen bezeugt[5]). Das delphische Orakel hat schon dem Kadmus den Weg gezeigt, er solle sich mit

---

[1]) Hom. h. in Apoll. 393 ff. Paus. X, 5, 5, wo Musäus in dem alten Epos Eumolpia angeführt wird. Sogar Kronos soll das Orakel von Delphi besessen haben (Lycophron. und das Tzetzes).

[2]) Pausan. V, 14, 10.

[3]) Diodor. XVI, 26 p. 523. Paus. X, 5, 7. Themist. Or. XIII. Plut. de def. or. 42.

[4]) Pausan. X, 24, 4.

[5]) Aesch. Prom. 208. Eur. Iph. Taur. 1259. Lucan. V, 81. Orph. h. in Them. Anfg. (wornach Themis den König Phöbus wahrsagen lehrte). Ovid. Metam. I, 380. Sidon. Panegyr. IV, v. 254.

seinem Heere da niederlassen, wo eine Kuh (die auf beiden Seiten ein weisses Zeichen in Gestalt eines Vollmondes hatte) ermüdet ausruhen werde; dieser Leitung folgend erbaute er die Kadmea[1]). Agamemnon befragte den Phöbus Apollon in Pytho über den trojanischen Krieg und erhielt zur Antwort, dass, wenn die Häupter der Achäer mit einander uneins werden, alsdann Unheil unter die Trojaner und Danaer sich wälze[2]). Man wandte sich in Verlegenheiten, bei Landplagen, Hunger und Pest, in Krieg und grossen Unternehmungen, bei Gründung von Städten, bei Aussendung von Colonien, von Gewissensbissen geängstigt, in eigenen und öffentlichen Angelegenheiten an den delphischen Gott[3]). Auf sein Anregen führte man neue Gottesdienste ein, erbaute Tempel. Orestes wurde hier nach der Ermordung seiner Mutter von der Blutschuld gereinigt[4]). Krösus, der die Orakel auf die Probe stellte, erhielt in Delphi die Antwort: „Ich kenne den Sand und die Masse des Meeres, verstehe den Stummen und höre den Sprachlosen“[5]). Lykurg führte die neue Verfassung in Sparta nicht ohne vorheriges Befragen und Gutheissen der Pythia ein[6]). Auf den glücklichen Ausgang des Perserkriegs hatte das Orakel, in einer hölzernen Mauer d. h. auf den Schiffen, wie es der staatskluge Themistokles auslegte, einen entschiedenen Einfluss[7]). Auch berühmte Männer ehrte Pythia und gebot sogar den Delphiern, so viel Erstlingsopfer sie dem Apollon darbringen, eben so viel dem Pindar zuzutheilen[8]). Auf einem eisernen Sessel, den man später noch zeigte, soll er, so oft er nach Delphi kam, gesessen seyn und seine Gedichte auf Apollon gesungen haben[9]). Die delphischen Orakelsprüche sammelte Chrysippus in einem Bande[10]). Von der Vergeblichkeit, dem Ausspruch des Gottes zu entfliehen, erzählte man sich viele Beispiele. Akrisius von Argos empfing das Orakel, der Sohn seiner Tochter Danae werde ihn ums Leben bringen; er liess ihre Jungfrauschaft in

---

1) Pausan. IX, 12, 1.
2) Od. ϑ', 79.
3) Plut. de def. orac. c. 46.
4) Aesch Eum. 563.
5) Herod. I, 47.
6) Herod. I, 65.
7) Herod. VII, 140 f.
8) Pausan. IX, 23, 3.
9) Pausan. X, 24, 5.
10) Cic. de Div. II, 46.

einem unterirdischen ehernen Gemache bewachen, und als sie dennoch von Prötus, oder wie man später fabelte, von Zeus befruchtet den Perseus gebar, warf er sie mit dem Kinde in einer Kiste ins Meer. Als Perseus in der Folgezeit mit der Mutter heimkehrte, entwich der Grossvater aus Argos, wurde aber von jenem in Larissa unversehens mit einem Wurfgeschoss am Fusse verwundet und starb[1]). Dem König Laius von Theben weissagte das Orakel, wenn er einen Sohn erzeuge, so werde dieser ein Vatermörder seyn; darum setzte er den neugebornen Oedipus aus. Dieser fand in Korinth Aufnahme; als er sich wegen seiner Abkunft in Delphi befragte, wurde er gewarnt heimzukehren, sonst werde er seinen Vater tödten und seine Mutter ehelichen. Er begab sich nun nicht mehr nach Korinth, und so ereignete sich gerade, was er vermeiden wollte[2]). — Zu Strabo's Zeiten war das Orakel nicht mehr geachtet.

Der älteste pythische Tempel soll aus einer Hütte von Lorbeerzweigen, die man aus Tempe in Thessalien holte, der zweite aus Waben von Bienen und aus Flügeln bestanden haben[3]). Die Fabel von dem zweiten Tempel bedeutet meines Erachtens so viel als: der beobachtete Vogelflug brachte so reichlichen Ertrag ein, dass man, wie die Bienen Honigwaben bauen, eine Orakelstätte machen konnte[4]), Parnasus, Poseidons Sohn, der erste Erbauer von Delphi, soll das Wahrsagen aus dem Vogelflug erfunden haben[5]), eine Angabe, die mit jener Auslegung zusammenstimmt. Aus dieser Genealogie wird auch der Antheil, den vor Alters Poseidon an dem Orakel hatte, erklärlich. Wie dem Zeus der Adler, so waren dem Apollo als wahrsagende Vögel besonders der Habicht[6]) und der Rabe[7]) heilig. Der dritte

---

[1]) Apollodor. II, 4, 1. 4 das. Heyne. Paus. X, 5, 11.

[2]) Apollodor. III, 5, 7 das. Heyne p. 241.

[3]) Strabo IX p. 644 C. Paus. X, 5, 9. Philostr. v. Apollon. VI.

[4]) Münzen von Delphi haben auf einer Seite Apollons Köcher neben einem Ziegenkopf und auf der andern eine Biene, oder Biene und Ziegenkopf zusammen: Gronov. Thes. VII col. 415. Numismata apibus insignita T. IV n. 1. 6.

[5]) Paus. X, 6, 1.

[6]) Hom. Od. XV, 526.

[7]) Plut. de Pyth. or. 12. Aelian. hist. anim. I, 48.

Tempel soll aus Erz, der vierte von Trophonius und Agamedes aus Stein erbaut worden seyn, und als dieser Ol. 58, 1 abbrannte, errichteten die Amphiktyonen aus dem Tempelschatz einen neuen [1]). Er lag in dem obersten Theile der Stadt in einem geräumigen ummauerten Raume (*περίβολος*) an dem Berge Parnasus [2]), dessen Gipfel auch im Sommer noch Schnee hat, am Fusse von Felswänden, aus denen die kastalische Quelle hervorsprudelt, in der reizendsten Lage von Griechenland mit herrlicher Fernsicht [3]). Das Heiligthum hatte (wie das der Hebräer) eine Vorhalle, eine innere Cella und ein Allerheiliges. Das Allerheilige (*ἄδυτον*) war gerade über der Erdhöhle an einem hervorragenden Felsen [4]). Es war aus fünf Steinen zusammengesetzt, ein Werk des Agamedes und Trophonius, das auch nach dem Brande fortgedauert zu haben scheint [5]). Nur Wenige durften in das Innerste eintreten, und da befand sich ein goldenes Bildniss des Gottes [6]). Fortwährend, sagte man, steige aus der Höhle ein Erddampf (terrae vis) in die Höhe, welcher in Begeisterung setze [7]). Ueber der Mündung der Höhle, die ein natürliches Sinnbild des Verborgenen und des Abgrundes der Zukunft war, deren Räthsel enthüllt werden sollten, war ein hoher goldener Dreifuss (*τρίπους*) errichtet, auf welchen die Priesterin *Πυθία* stieg, um die Dämpfe aufzunehmen und in göttlicher Begeisterung zu wahrsagen [8]). Ihr Sitz hiess *ὄλμος* [9]), daneben stand der heilige Lorbeerbaum, den sie, wenn sie befragt wurde, schüttelte [10]). Man reichte ihr auch, ehe

---

[1]) Paus. X, 5, 11 ff. Strabo 645 A.

[2]) Paus. X, 8, 9.

[3]) J. J. Merian die Topographie von Delphi 1853. Das Dorf Kastri ist über den Trümmern von Delphi erbaut.

[4]) Diodor. l. c.

[5]) Stephan. B. v. *Δελφοί*.

[6]) Paus. X, 24, 5.

[7]) Cic. de Div. I, 19, 36. Justin. XXIV, 6. Plin. II. Dio Cass. LXIII, 14.

[8]) Strabo IX p. 641 C.

[9]) Schol. Aristoph. Plut. 9. Pollux X, 81. Suidas v. *ἐν ὄλμῳ* und *ὄλμος*.

[10]) Aristoph. Pluto das. Schol. Seneca Oedipo v. 226. Man fa-

sie weissagte, einen Trunk aus der heiligen Quelle *Κασσοτίς*, und sie kaute am Lorbeer [1]). Der Dreifuss war mit Lorbeer bekränzt. Darüber sollen auf einer Schale vorbedeutende Steinchen (*μαντικαὶ ψῆφοι*) gewesen seyn, welche aufhüpften, wenn man das Orakel befragte [2]). Ehe Pythia eingeführt wurde, mussle geopfert und alle Theile des Opferthiers mit zitterndem Geräusch hin und her bewegt werden [3]). Anfänglich war nur ein Tag im Jahr, der 7. Bysios (Thargelion, 5. Mai), später in jedem Monat ein Tag zum Fragen bebestimmt, und die Fragenden wurden nach dem Loos herzugelassen [4]). Sie brachten ihre Anliegen auf Täfelchen geschrieben [5]), waren mit Lorbeer bekränzt [6]), und kehrten mit demselben Kranze zurück, wenn die Antwort günstig laulele [7]). Sie zogen, um nichts zu vernehmen, den Mantel bis über die Ohren und ausserdem machte man ein Geräusch von ehernen Instrumenten [8]). Keine Frauensperson durfte der Orakelstätte nahen [9]). Die heiligen Geräthe blieben immer inwendig, und kein Fremder durfte sie anrühren [10]). Mit Beziehung

---

belte: Daphne, die Tochter des Flusses Ladon, sey die Geliebte Apollons gewesen: Paus. X, 7, 8.

[1]) Pausan. X, 24, 7. Lucian. in *δὶς κατηγορ.* c. 2. Stephan. B. v. *Δελφοί* nennt eine Quelle *Δελφοῦσα*, welche neuere Reisende in der reichlich strömenden Quelle Kerna ausserhalb des Tempelbezirks am Abhange des Parnases wieder finden: s. Merian S. 35 f.

[2]) Suidas v. *Πυθώ.*

[3]) Plut. de def. orac. c. 46.

[4]) Plut. Qu. Gr. 9 p. 292. Weil Plutarch den Bysios in den Anfang des Frühlings setzt, so hielt Dodwell (dissert. V, 2) dafür, dass eher der Munychion dem Bysios entspreche.

[5]) Schol. Aristoph. l. c.

[6]) Liv. XXIII. Appollon. Argon.

[7]) Soph. Oed. T. v. 82 das. Schol. Schol. Eur. in Hippolyto. Auch bei andern Orakelstätten war diess gebräuchlich. Daher die Kriegslist des Epaminondas vor der Schlacht bei Leuktra, dass er jemanden bekränzt kommen hiess, als käme er vom Trophonius: Polyaen. II, 3, 8.

[8]) Plut. Qu. Rom. c. 10. Seneca l. c.

[9]) Plut. de ei ap. Delph. c. 2.

[10]) Herod. VIII, 37.

auf den Apollotempel hatte Athene *προναία* an der Strasse, die von Böotien nach Delphi führt, ein Heiligthum. Pausanias (X, 8, 6 f.) nennt sie nach der spätern Umbeugung Athene *πρόνοια*[1]). Es war nach Merian (a. a. O. S. 13) eine Rotunda mit einer Säulenhalle am Eingange. Heilige Schlangen befanden sich an der Orakelstätte, wahrscheinlich von den ältesten Zeiten her, schon dem Erddienst eigenthümlich und nur auf Apollon übergetragen[2]); gleichwie Demeter die aus Salamis vertriebene Schlange *Κυχρεώδης* in Eleusis aufnahm und zu ihrer Dienerin machte[3]).

Die erste Priesterin der Gäa in Pytho soll die Bergnymphe Daphnis, der erste von Poseidon bestellte Diener Pyrkon, die erste Pythia soll Phemonoe und der erste Prophet Olen gewesen seyn[4]) Pythia gab die Orakel bald in Versen, bald in Prosa; die Prosa wurde dann, wenigstens in frühern Zeiten, von den Tempeldichtern in Hexameter gesetzt[5]). Zuerst waren die Priesterinnen Jungfrauen, als aber einst eine entführt wurde, so wurde eine fünfzigjährige Frau

---

[1]) Ich habe mich sowohl hierüber als über die ursprüngliche Benennung des Tempels der Athene *προναία* Th. I S. 166 erklärt, und füge zu den daselbst angeführten Stellen der Alten Aeschyl. Eum. 21, wo der Schol. ein Fragm. des Kallimach und die *προναίη* der Delphier anführt. Ebenso Diodor. XI, 14 (wo Messeling falsch *πρόνοια* corrigirt), Hesych. v. *προναΐας· Ἀθηνᾶς τέμενος ἐν Δελφοῖς*, und Etymol. M. v. *προναία*, wo aber die Erklärung des Wortes schon schwankt: entweder weil sie vor dem Tempel in Delphi steht, oder weil sie vorsieht. Daher beugen Harpocr. und Suidas v. *πρόνοια* den Namen um, und erklären doch noch: weil sie vor dem Tempel in D. stehe. Plut. Praecept. reip. gerend. p. 825 B und Parthen. Erot. c. 25 schreiben *πρόνοια*. Vgl. O. Müller Pall. Ath. kl. Schr. II S. 196.

[2]) Lucian. de astrolog. Diog. L. V, 91. Paus. X, 6, 3. Schol. H. Il. IX, 405.

[3]) Strabo IX. Stephan. B. v. *Κυχρεῖος*.

[4]) Paus. X, 5, 5 ff. Euseb. Chron. Strabo p. 642 A. Nach Alexander C. I v. d. Orakel in Delphi bei Stephan. B. v. *Παρνασσός* hat Parnassos zuerst in Pytho gewahrsagt.

[5]) Strabo IX p. 641 sq. Plut. in *μὴ χρᾷν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν* c. 25.

in jungfräulicher Tracht dazu genommen [1]). Wie Dodona seine Hypopheten, so hatte Delphi seine Propheten, welche ohne Zweifel die Aussprüche verkündigten [2]). Fünf Priester, *ὅσιοι* genannt, wurden aus gewissen Familien durch das Loos gewählt [3]). Die Priester, die aus der Opferflamme weissagten, nannten die Delphier *πυρκόοι* [4]).

§. 94.

Andere Orakel Apollons.

Noch früher als zu Delphi hatte Apollon zu Abä in Phocis sein Orakel [5]). Dahin schickte Krösus Consulenten, so wie nach Delphi, Dodona, zu Amphiaraus und Trophonius, nach Branchidä im milesischen Gebiete und zu Ammon nach Libyen [6]), welche wir somit für die damaligen bedeutendsten Wahrsagerstätten halten können. Xerxes zerstörte die Stadt Abä sammt ihrem reichen und von Weihgeschenken angefüllten Tempel; jedoch wurde hernach das Orakel wieder hergestellt [7]).

Das Orakel des Apollon von Branchidä [8]) zu Didyma (oder Didymi) im milesischen Gebiete war älter als die Einwanderung der Ioner [9]), und wurde von allen Ionern und Aeolern gebraucht. Der

---

[1]) Diodor. XVI. Plut. de Pyth. or. 22. 46.

[2]) Herod. l. c. Aelian. Hist. Anim. X, 26.

[3]) Plut. Qu. Gr. 9. [4]) Hesych. s. v.

[5]) Stephan. B. und Hesych. v. *Ἄβαι*. Kallisthenes Hellenica bei Steph. B. v. *Τέγυρα*.

[6]) Herod. I, 46.

[7]) Herod. VIII, 33. 134. Paus. X, 35, 2. Sophocl. Oed. Tyr. v. 871. Strabo IX p. 647 C. Diodor. XVI.

[8]) Fälschlich nimmt man gewöhnlich die Branchiden als Mannsname, während es bei Herod. I, 46 ausdrücklich als Ortsname gebraucht wird *ἐς Βραγχίδας*, wie *ἐς Δελφούς*. Derselbe sagt dagegen *παρὰ Ἀμφιάρεων*. Ja als Femininum gebraucht es Herod. I: *ἐν Βραγχίδῃσι τῇσι Μιλησίων*. Strabo XIV p. 941 B. nennt die Priester Branchiden, welche dem fliehenden Xerxes den Tempelschatz überantworteten; doch nennt derselbe das Orakel *ἐν Βραγχίδαις*.

[9]) Paus. VII, 2, 6.

Tempel hiess Branchidä oder, wie Varro divinarum rerum [1]) sagt, branchiadon, von Branchus, welcher Vorsteher und Wahrsager in dem Apollotempel zu Dedymi, und dessen Ahne von Delphi gewesen war [2]). Von der Stadt, die zwanzig Stadien vom Gestade entfernt war, hiess dieser Apollon daher Didymäus [3]). Die Priesterin wartete drei Tage lang, wenn sie befragt wurde, sog dann die Ausdünstung einer heiligen Quelle ein und orakelte so [4]). Eine Zeit lang erhielten die Milesier keine Antwort mehr vom Orakel wegen der grausamen Verfolgungen und Ermordungen der Reichen und Armen unter einander [5]).

Zu Klarus unweit Kolophon in Jonien war ein Tempel Apollons, gestiftet von Manto, der Tochter des Tiresias [6]), welche die Epigonen nach der Einnahme Thebens dem delphischen Gott als Siegesbeute überschickt hatten. Auf sein Geheiss aber setzte sie mit einer Colonie Argiver von Delphi aus in das Gebiet von Kolophon über und ehelichte hier den Rhakius [7]). Ihr Sohn Mopsus war hier Prophet [8]). Dem Orakel stand keine Priesterin, sondern ein Priester vor aus gewissen Familien, meist von Milet: wahrscheinlich stand dieses Heiligthum mit dem didymäischen Apollotempel in Verbindung. Der Priester erkundigte sich bloss nach dem Namen und der Anzahl der Fragenden, stieg in eine Höhle, trank Wasser von der heiligen Quelle und wahrsagte hierauf in Versen über das, was man sich dachte, ob er gleich des Lesens und Dichtens meist unkundig war [9]). Das Orakel dauerte noch in spätern Zeiten fort.

Apollon hatte zu Mallos in Cilicien ein Orakel, welche Stadt von Mopsus, Sohn des Apollon und der Manto, und von Amphilo-

---

[1]) Bei Luctatius ad Statii Theb. VIII v. 198.

[2]) Callim. bei Clem. Str. V p. 570. Strabo IX p. 645 A. Conon bei Photius Bibl. p. 232.

[3]) Orph. h. in Apoll. v. 7. Plin. V, 29. Pomp. Mela I, 17. Steph. B. v. *Δίδυμα*.

[4]) Jamblich. Myster. III, 11 p. 72.

[5]) Athen. XII, 26 p. 524. [6]) Schol. Apollon. I, 308.

[7]) Apollodor. III, 7, 4 das. Heyne p. 257. Pausan. VII, 3, 1. IX, 33, 1. [8]) Strabo XIV p. 951 C.

[9]) Tacit. Ann. II, 54. Vgl. Jamblich. und Porphyrius.

chus, Sohn des Amphiaraus[1]), erbaut wurde, die von Troja her kamen[2]). Es war ein Traumorakel; man nannte es auch Orakel des Mopsus und Amphilochus, und Pausanias (I, 34, 4) hielt es für das wahrhafteste zu seiner Zeit[3]).

Ferner war ein Orakel Apollons zu Patara in Lycien in einem Haine, mit einer Priesterin (*πρόμαντις*), welche den Umgang mit Männern vermied. Der Gott soll da die sechs Wintermonate und in Delos die sechs Sommermonate geweissagt haben[4]). In der Zeit, da das Orakel im Gang war, schloss sich die Priesterin des Nachts in den Tempel ein. In Kyaneä nahe bei Lycien war ein Orakel des Apollon Thyrxeus, wo man in einem wahrsagenden Bache sah, was man zu wissen begehrte[5]).

Apollon Diradiotes, von einem Orte Diras genannt, hatte auf der Burg Argos einen Tempel, welchen Pythaeus, von Delphi aus gekommen, gegründet haben soll. Die Priesterin enthielt sich der männlichen Gemeinschaft, sie kostete jeden Monat von dem Blute eines in der Nacht geopferten Lammes und wahrsagte, von dem Gott ergriffen[6]).

Apollon *Τεγυρήϊος* in Böotien orakelte bis zum Perserkriege[7]). Ferner das Orakel des Apollon in Zeleia bei Kyzikus, des Ap. Aktäus in Troas[8]), des Ap. *Γρύνειος* in Grynium[9]), des Ap. Oropäus zu Orope in Euböa[10]), des Ap. Eutresites zu Eutresis zwischen Thespiä und Platäa[11]), des Ap. Hysius zu Hysiä in Böotien, bei dessen Tempel sich ein Brunnen befand, aus welchem man trank und dann wahrsagte[12]), des Ap. Spodius zu

---

[1]) Strabo XIV p. 951 C.

[2]) Strabo XIV p. 993 B. Arrian. II, 5.

[3]) Vgl. Plut. de def. orac. c. 45. Lucian. in Philopseude und Tertullian. de anima.

[4]) Herod. I, 182. Eur. Alcest. 114. Virg. Aen. IV, 346. Serv. ad Aen. IV, 143.

[5]) Paus. VII, 21, 13.

[6]) Paus. II, 24, 1. Plut. Pyrrh. 31.

[7]) Plut. in Pelopida und de def. orac. c, 5.

[8]) Strabo XIII p. 879 C.

[9]) Strabo XIII. Stephan. B. v. *Γρύνοι*. [10]) Steph. B.

[11]) Steph. B. v. *Εὔτρησις*. [12]) Paus. IX, 2, 1.

Theben, dessen Altar aus der Asche der Opferthiere bestand, wo man aus Vorbedeutungen Orakel gab[1]), des Ap. Ismenius auf einem Hügel ebendaselbst[2]), an des Tempels Eingang war ein Stein, Sitz der Manto genannt[3]); des Ap. Ptous im Gebiet der Thebaner an einem gleichnamigen Berge Ptoon oberhalb des Sees Kopais[4]), wo zwei Prophetinnen und eine dritte untergeordnete waren, aber der Prophet verkündete die Orakel.

§. 95.

Die Orakel des Trophonius, Amphiaraus und Anderer.

Das Orakel des Trophonius, *καταβάσιον* genannt[5]), war bei Lebadea in Böotien über einem Hain an einem Berge, wo auch Demeter mit dem Beinamen Europa, des Trophonius Amme, einen Tempel, Zeus *ὕέτιος* unter freiem Himmel ein Standbild, Kore, Zeus der König und Apollon Tempel, Kronos, Here und Zeus gemeinschaftlich einen solchen hatten[6]). Trophonius war der Sohn des Agamedes und der Epikaste von Stymphalus in Arkadien. Vater und Sohn waren die geschicktesten Werkmeister ihrer Zeit, die den Apollotempel zu Delphi erbaut haben[7]). Vielleicht desswegen heisst Trophonius auch der Sohn des Erginos von Orchomenus in Böotien und wurde als solcher zum Bruder des Agamedes gemacht[8]). Wegen eines Diebstahls musste er flüchtig werden und kam nach Lebadea, wo er sich die Wahrsagekunst von Delphi zu nutze zu machen suchte. Er grub, wie in Delphi von Natur war, eine Höhle in

---

[1]) Paus. IX, 11, 7.

[2]) Herod. VIII, 134. Pind. Pyth. II, 5.

[3]) Paus. IX, 10, 3.

[4]) Herod. VIII, 135. Paus. IX, 23, 6. Pind. fragm. p. 595 ed. Boeckh. Corp. Inscr. n. 1625, 39.

[5]) Suidas v. *Τροφωνίου.*

[6]) Paus. IX, 37, 7. 39, 4. 9.

[7]) Charax bei Schol. Aristoph. Nub. 508.

[8]) Hom. h. I in Apoll. 296. Paus. IX, 37, 5.

die Erde und wahrsagte darin [1]). So wahrsagte der thebanische Seher Tiresias noch in der Unterwelt und Odysseus befragte ihn daselbst [2]).

Es ist schon an und für sich zu vermuthen, dass Trophonius dieses Geschäft unter dem Schilde einer Gottheit verrichtete; und wir haben hinlänglich überzeugende Nachrichten, dass diess der unterirdische Hermes war [3]). Dienende Knaben am Orakelsitz hiessen Hermes [4]). In Arkadien, dem Vaterlande des Trophonius, stand bekanntlich Hermes in besonderer Achtung [5]), und sein Orakel in Achaja werden wir unten kennen lernen. Auch in der Odyssee (X, 331) ist es Hermes, welcher der Circe die Ankunft des Odysseus auf ihrem Eiland vorhersagt. Strabo (IX, p. 634 C), Diodor. (XV, 53) und Livius (XLV, 27) nennen eine Gottheit: templum Jovis Trophonii. Diess scheint aber nur eine Uebertragung zu seyn; glaubte man nämlich, dass der pelasgische Hermes mehr Aehnlichkeit mit Zeus habe, zumal in Rücksicht auf den Zeus von Dodona, so nannte man ihn Zeus. Die Alten [6]) gaben daher dem Trophonius als einem Wahrsager eben so wohl den Zeus als den Apollon zum Vater. Der gottbegeisterte Mensch wurde dem ihn begeisternden Gott gleich gesetzt: wie man in Kleinasien den Apollotempel in Branchidä hiess von seinem ersten Wahrsager Branchus, so redete man in Böotien von einem Hermes Trophonius, oder auch Zeus Trophonius, oder von einem Orakel des Trophonius schlechthin. Creuzer (Symb. III S. 385. 501) hält *τροφώνιος* (Nährmann) für ein Beiwort des Hermes und setzt es dem *ἐριούνιος* gleich: allein sowohl die Meinung Cicero's (N. D. III, 19) als die geschichtlichen Thatsachen sprechen für die Menschheit des Trophonius, welcher durch unsere Erklärung weit natürlicher mit dem Gott Hermes in Verbindung gesetzt wird. Auch Pausanias (I, 34, 2), der keineswegs ein Euhemerist

---

[1]) Schol. Arist. l. c.

[2]) Od. X, 492.

[3]) Cic. N. D. III, 22 sagt von dem unterirdischen Hermes: habetur idem Trophonius, und Arnobius IV p. 170: sub terra est alter (Mercurius), Trophonius qui esse iactatur.

[4]) Paus. IX, 39, 7.

[5]) Hom. h. in Mercur. 2.

[6]) Schol. Aristoph. l. c.

war, nennt den Trophonius einen Menschen, dem die Griechen göttliche Ehre erwiesen haben. Sein Sohn, den er hinterliess, wird Alkander genannt[1]); er und seine Nachkommen werden das einträgliche Amt des Vaters fortgesetzt haben, wie wahrscheinlich ist.

Der Fragende musste festgesetzte Tage in dem Tempelchen des guten Dämon und der guten Tyche eine vorgeschriebene Lebensordnung beobachten, des warmen Wassers sich enthaltend, in dem Flusse Hercyna baden, dem Trophonius und seinen Söhnen, dem Apollon, Kronos, Zeus Basileus, der Here Herioche und der Demeter Europa opfern und von dem Opferfleisch sich nähren. Ein Wahrsager beschaut die Eingeweide und kündigt zum voraus an, ob man gnädige Aufnahme finden werde. In der Nacht des Hinabgangs schlachtet man einen Widder in die Grube des Agamedes, ihn anrufend, beschaut hauptsächlich dessen Eingeweide, und geht, wenn sie Gutes verkünden, getrost hinab. Zuvor aber wird man von zwei dreizehnjährigen Knaben aus der Stadt, die man Hermes nennt, an den Fluss Hercyna geführt, mit Oel gesalbt und gewaschen. Hierauf führen ihn die Priester an zwei ganz nahe bei einander befindliche Wasserbrunnen, aus denen er trinkt, zuerst aus dem der Lethe, dass er das Vorige vergesse, sodann aus dem der Mnemosyne, dass er der gehabten Erscheinungen sich erinnere. Nun darf er das dem Asklepios ähnliche Bild des Trophonius, ein Werk des Dädalus, anschauen und unter Gebeten verehren, sodann in einem weissen leinenen Rock, mit Binden gegürtet, mit inländischen Schuhen versehen, an einer Leiter acht Ellen tief in die Höhle hinabsteigen, worin Schlangen sich befanden. Für diese nahm man mit Honig bestrichene Kuchen mit sich[2]). Die Zukunft wurde hier nicht auf die gleiche Weise geoffenbart, sondern der Eine sah dieses, ein Anderer hörte jenes. Viele kamen denselben Tag, Manche erst nach einigen Tagen wieder herauf. Den Zurückgekehrten setzten die Priester auf den Stuhl der Mnemosyne, befragten ihn, was er gesehen und vernommen habe, und übergaben ihn seinen Angehörigen. Diese führten ihn, der noch ausser sich war, wieder wie zuerst in die Capelle des guten Dämon und der Tyche. Von Erstaunten und Trau-

---

[1]) Schol. l. c.

[2]) Aristoph. Nub. l. c. Paus. IX, 39, 11.

rigen gebrauchte man daher das Sprüchwort: *εἰς Τροφωνίου μεμάντευται* [1]). Was man gesehen und gehört hatte, musste man auf eine Tafel schreiben und zurücklassen [2]). Dikäarchus hatte eine eigene Monographie *ἡ εἰς Τροφωνίου κατάβασις* geschrieben [3]). Socrates weilte zwei Nächte und einen Tag in dieser Grotte [4]). Pausanias besuchte das Orakel gleichfalls, und beschreibt den Hergang ausführlich. Plutarch (de oracul. defectu c. 5) sagt, dieses sey zu seiner Zeit das einzige von den ehemaligen vielen, das in Böotien übrig geblieben.

Amphiaraus, des Oikles Sohn, von Argos, der in seinem Leben ein Wahrsager war, begleitete den Polynikes in den Krieg gegen Theben und fand hier seinen Tod [5]). Die Erde, von Zeus Blitzstrahl getroffen, soll sich bei Oropus in Böotien aufgethan und ihn und seine Rosse verschlungen haben, wo sich nachmals sein Orakel befand, und wo er zuerst als Gott verehrt wurde [6]). Man zeigte in dem Hause den Erdriss, worin er umgekommen seyn soll; die Wahrheit und die Pforte der Träume waren darin abgemalt [7]). Ein Theil des Altars war dem Herakles, Zeus und Apollon Päon, ein anderer den Heroen und ihren Frauen, ein dritter der Hestia, dem Hermes, Amphiaraus und den Söhnen des Amphilochus, ein vierter der Aphrodite, der Panakea, der Jaso, Hygiea und Athene Päonia, und ein fünfter den Nymphen, dem Pan, den Flüssen Achelous und Kephisus geweiht [8]). Die Thebaner wurden nicht zugelassen, den Amphia-

---

[1]) Schol. l. c. Semus bei Athen. XIV, 2 p. 614 a. Suidas v. *εἰς Τροφ.* Philostr. vit. Apollon. VIII, 19. Der Letztere erzählt mährchenhaft, man komme zu einer andern Oeffnung in Locri oder in Phocis, meistens an den Grenzen von Böotien wieder heraus.

[2]) Paus. IX, 39, 14.

[3]) Athen. XIV, 48 p. 641 e.

[4]) Plut. de daemon. Socr.

[5]) Aesch. 7 vor Theben 572. 599. Apollodor. III, 6, 8 das. Heyne p. 252.

[6]) Pind. Ol. VI, 21 ib. Schol. Nem. X, 14. Cic. de Divin. I, 40. Paus. I, 34, 2. Philostr. vit. Apollon. II. Tertull. de anima.

[7]) Philostr. in Amphiarao.

[8]) Paus. I, 34, 3.

raus zu befragen, weil ihm die Theilnahme an dem thebanischen Kriege verderblich geworden ist[1]). Auch hier mussten sich die Fragenden Vorbereitungen gefallen lassen, drei Tage lang sich des Weins und einen Tag der Speise enthalten[2]), ein Reinigungsopfer sowohl dem Gotte als den übrigen, die an seinem Altar geschrieben waren, bringen, sodann einen Widder opfern, auf dem Felle desselben schlafen und die Offenbarung des Traumes abwarten[3]). So schliefen die Kalabrer am Grabmal des Podalirius auf Schaffellen, um im Traume Mittel gegen Krankheiten zu erfahren[4]). Wer durch das Orakel des Amphiaraus von einer Krankheit genas, musste Silber- oder Goldmünzen in eine in der Nähe seines Tempels befindliche Quelle werfen[5]). Aus den Namen an dem Altar erhellet schon, dass hier Leidende Hülfe zu suchen pflegten. — Tiresias hatte in Orchomenus vor Alters ein Orakel[6]). – Pasiphaë hatte in der Nähe von Sparta ein Orakel, wo durch Träume die Zukunft enthüllt wurde, und die ersten obrigkeitlichen Personen nicht verschmähten, sich Raths zu erholen[7]). – Im Westen von Lakonien zwischen Thalamä und Oetylus war ein ähnliches Traumorakel der Ino, in deren Tempel eherne Bilder der Paphia und des Helios aufgestellt waren, und wo die heilige Quelle der Selene floss[8]). Die Verbindung der Seeheroine Ino mit der Wahrsagekunst darf nicht befremden, wenn wir wissen,

---

[1]) Herod. VIII, 134. [2]) Philostr. v. Apollon. II.

[3]) Paus. I, 34, 5.

[4]) Lycophr. in Cassandra, das. Tzetzes.

[5]) Paus. I, 34, 4.

[6]) Plut. de def. orac. c. 44.

[7]) Cic. de Divin. I, 43. Plut. in Agide c. 9. Tertull. de anima.

[8]) Paus. III, 26, 1. Creuzer Symb. IV S. 259 hat nach dem Vorgang Anderer dieses Orakel der Ino mit dem vorigen der Pasiphaë für einerlei gehalten, und liest gegen die Autorität aller Hdschr. *Πασιφάης* statt *Παφίης*. Allein die Oertlichkeit ist mit dieser Meinung unvereinbar: das Orakel der Ino liegt am Meere, von Sparta weit entfernt, das der Pasiphaë ist in agro propter urbem nach Ciceros Ausdruck. Wollte man den Text des Pausanias ändern, so würde ich eher *Πανδίης* statt *Παφίης* vorschlagen. Pandia war der Selene Tochter nach Hom. Epigr. 32, 15.

dass Phrixus in Kolchis der Leukothea einen Tempel und ein Orakel gestiftet hat[1]). Glaukus mit den Nereiden gab in Delos Orakel[2]). Dieser soll sogar den Apollon in der Mantik unterwiesen haben[3]), ein guter Schiffer und Taucher und der Steuermann der Argo gewesen, später als eine Seegottheit verehrt worden seyn[4]). — Hera ἀκραία hatte unweit Lechäum am korinthischen Meerbusen in alter Zeit ein Orakel[5]). Auch das Heroon des Aegeus, der sich in das ägäische Meer gestürzt hatte, war eine Orakelstätte in Athen[6]). — Herakles hatte bei Bura in Achaja eine Wahrsagerhöhle. Vor seinem Bildniss beteten die Fragenden, nahmen hierauf von mehreren da befindlichen Würfeln vier, warfen sie auf den Tisch, und auf einem jeden Würfel waren gewisse Figuren gemalt, deren Auslegung man auf einer Tafel nachsuchte[7]). – Palamedes soll die Würfel erfunden und sie in den alten Tempel der Tyche in Argos geweiht haben[8]). In Präneste war gleichfalls ein Loosorakel der Fortuna[9]). — Hermes ἀγοραῖος orakelte zu Pharä in Achaja. Die Fragenden kamen des Abends, zündeten auf einem steinernen Herde Weihrauch an, füllten die Lampen mit Oel, zündeten sie an, legten auf den Altar eine Münze, und sagten ihr Anliegen dem Bilde des Gottes ins Ohr, hielten hierauf die Ohren zu, entfernten sich, öffneten sie wieder und das erste Wort, das sie vernahmen, hielten sie für ein Orakel. Die Aegypter hatten ein ähnliches Orakel bei dem Apistempel. Ganz nahe bei der Bildsäule des Hermes standen bei dreissig viereckige Steine; diese verehrten die Bewohner von Pharä, und legten einem jeden den Namen eines Gottes bei. Blosse Steine vertraten bei den ältesten Griechen die Stelle der Götterbilder[10]). — Vor dem Tempel der Demeter in Paträ in Achaja, worin sie und die Tochter stehend, Ge sitzend abgebildet waren,

---

[1]) Strabo XI p. 762 B.

[2]) Aristoteles bei Athen. VII, 47 p. 296 C.

[3]) Nikander bei Athen. VII, 48 p. 296 F.

[4]) Mnaseas und Possis bei Athen. VII, 47.

[5]) Strabo VIII p. 583 A.

[6]) Harpocr. und Suid. v. *Αἰγεῖον*. Lex. Rhet. p. 354.

[7]) Paus. VII, 25, 10.

[8]) Paus. II, 20, 3.

[9]) Strabo V p. 364 C.

[10]) Paus. VII, 22, 2 ff.

befand sich eine wahrsagende Quelle, auf deren Oberfläche man einen Spiegel an einer Schnur hinabliess. Man betete zu der Göttin, räucherte und schaute in den Spiegel, und dieser zeigte dann, ob der Kranke, dessentwegen man fragte, davon kommen oder sterben werde [1]). Sonst schrieb man der Demeter die Vorbedeutungen (*ξυμβόλους*) aus dem Niessen oder aus göttlichen Stimmen (*διὰ τῆς φήμης*) zu [2]) — Pan hatte bei Akakesium in Arkadien einen Tempel, wo man in frühern Zeiten Orakel holte. Seine Prophetin soll die Nymphe Erato, Gattin des Arkas, gewesen seyn [3]). – Dionysos hatte in Thracien ein Orakel [4]). Es lag auf dem höchsten Berge in dem Volksstamme der Saträ, des Tempels Propheten hiessen *Βησσοί*, und eine Frau gab wie in Delphi die Orakel [5]). Als dem Eleutherios und Lysios legten ihm die Alten die Mantik bei [6]). Den Bewohnern von Amphiklea in Phocis und ihren Grenznachbarn half Dionysos durch Träume von Krankheiten, sein Priester gab vom Gotte ergriffen Orakel [7]). (Vielleicht war dieser *πρόμαντις* magnetisch hellsehend.) Es scheint, dass Dionysos nur durch Vergleichung mit einem ägyptischen Gotte zu dieser Ehre gelangte. Phtha war in Memphis ein Wahrsagegott, und nachdem der griechische Hephästos, der sonst mit ihm verglichen wurde, ein Feuer- und Schmidgott geworden, so haben die Alten auch den Dionysos ihm gleich gesetzt [8]); so wie dieser ein attischer Kabir und Phtha der Kabiren Vater war. – Die Nacht hatte ein sogenanntes Orakel auf der Burg von Megara [9]). — Die Nymphen *Κιθαιρωνίδες* hatten auf dem

---

[1]) Paus. VII, 21, 12.

[2]) Philochor. bei Hesych. v. *ξυμβόλους*.

[3]) Paus. VIII, 37, 11.

[4]) Eurip. Hecub. 1243. Bacch. 279. Paus. IX, 30, 9. S. Th. I S. 237.

[5]) Herod. VII, 111.

[6]) Plut. Symp. T. VIII p. 858 Rsk.

[7]) Paus. X, 33, 10.

[8]) Suidas v. *Ἀφθάς· ὁ Διόνυσος. Καὶ παροιμία· ὁ Ἀφθάς σοι λελάληκεν.* v. *Φθάς· ὁ Ἥφαιστος παρὰ Μεμφίταις. Καὶ παροιμία· ὁ Φθάς σοι λελ.*

[9]) Paus. I, 40, 6.

Berge Kithäron in Böotien eine Grotte, wo sie vor Alters wahrsagten [1]). — Zu Aornos in Thesprotis war ein altes Nekyomanteion, d. i. man citirte Todte und befragte sie. Orpheus soll hier seine verstorbene Gattin Eurydice haben heraufbeschwören lassen; woher die Sage entstand, er sey zu ihr in die Unterwelt gegangen [2]). Man nannte diess auch *ψυχαγωγία* [3]).

E. Die Hoffnung der alten Griechen.

§. 96.

Der Tod ist ein Bruder des Schlafs, sagen Homer (Il. XIV, 231) und Hesiod (Th. 756). Also waren sie auf dem Kasten des Kypselos (um Ol. 20) abgebildet in den Händen der Nacht, als ein weisser und ein schwarzer Knabe, beide schlafend und mit verdrehten Füssen [4]). Die Süssigkeit des Schlafes auszudrücken, verheisst ihm Here bei Homer (Il. XIV, 267) eine der jüngern Chariten, Pasithea (die zu Allen Wandelnde) zur Gattin. Wegen des allgemeinen Todeslooses hat Pluton den Beinamen *ἰσοδαίτης* [5]). Pindar [6]) sagt von Leib und Seele: „der Leib eines jeden unterliegt dem mächtigen Tode. Die abgeschiedene Seele (*εἴδωλον*) aber bleibt für

---

[1]) Paus. IX, 3, 9. [2]) Paus. IX, 30, 4. 6.

[3]) Etymol. M. s. v.

[4]) Paus. V, 18, 1. Die verdrehten Füsse erklären uns die gleiche Symbolik bei Hephästos. Die hinkenden Füsse dieses Gatten der Aphrodite scheinen das jeweilige Schlafen und Erstorbenseyn der Natur anzuzeigen.

[5]) Harpocr. Phot. Suidas und Hesych. s. v.

[6]) Pind. fragm. Thren. II p. 34, mit der Verbesserung von Reiske *δι' αἰῶνος*. Denn die Seele kann nicht *αἰῶνος εἴδωλον* (»des Lebens Ebenbild«) genannt werden; *αἰών* bedeutet nicht Leben, sondern Lebenszeit.

und für lebendig; denn sie allein ist aus den Göttern. Sie schläft, wenn die Glieder thätig sind; den Schlafenden aber zeigt sie in vielen Träumen das kommende Gericht der Belohnung und der Strafe.« Der Dichter folgert die ewige Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers sowohl aus ihrer göttlichen Abkunft als aus ihrer erhöhten Thätigkeit in Träumen, während der Körper schläft. Euripides sagt (Hippolyt. 192): »Wir scheinen allzu sehr das zu lieben, was auf der Erde glänzt, aus Unbekanntschaft mit dem andern Leben, und nicht im Bewusstseyn dessen, was unter der Erde ist; durch Fabeln werden wir in die Irre geführt.« »Der Tod ist nichts anderes als die Trennung von Seele und Leib«, sagt Platon (Gorg. p. 524 B). Er folgert (Phaedr. p. 245) die Unsterblichkeit der Seele von ihrer Selbstthätigkeit, welche ihre eigentliche Natur ist; denn ein jeder Körper, der sich selbst bewegen kann, ist beseelt; ein anderer aber, der nur von aussen bewegt wird, ist seelenlos. Die Selbstthätigkeit aber ist sowohl in Absicht auf den Anfang als das Ende eine ewige Thätigkeit: denn weil sie Andern den Anstoss der Bewegung gibt, so nimmt sie ihn selbst nicht und kann auch nicht aufhören, weil sonst Himmel und Erde zusammenfallen und stille stehen würden. In diesen Ideen hat die platonische Lehre von der Präexistenz und der Fortdauer der Seelen ihren Grund. Freilich unterscheidet der Philosoph nicht zwischen dem göttlichen Geist als dem Urheber aller Thätigkeit und alles Lebens und den individuellen Seelen der Menschen als den zeitlich beseelenden und belebenden, welche den Grund ihrer Thätigkeit nur einigermassen in sich selber haben.

Unabhängig von der Weisheit der Schule war die Unsterblichkeit der Seele und zwar die persönliche Fortdauer allgemein verbreiteter griechischer Volksglaube. Nach der Meldung Herodots (II, 123) lehrten die Aegyptier zuerst die Unsterblichkeit der Seele; nach der Ansicht des Pausanias (IV, 32, 4) ist diese Lehre von den Chaldäern und den Magiern der Indier zu den Hellenen gekommen. Homer (Il. XXIII, 65) lässt unbedenklich dem Achilleus im Schlafe die Seele seines Freundes Patroklus erscheinen. Nach der Odyssee (XI, 220 ff.) entfliegt die Seele wie ein Traum, wenn man stirbt, die Flamme aber verzehrt das Fleisch und Gebein; sie wird ein Schattenbild (εἴδωλον, σκιαί)[1]), welches Odysseus (a. a. O. V. 206) vergeblich zu um-

[1]) Od. κ', 495.

fassen versuchte; sie hat keine Stimme, sondern zischt wie Vögel[1]). Nach der Odyssee (λ', 477) sind die Todten sinnlos (ἀφραδέες[2]): nach Aeschylus (Choëph. 360 f.) »zerstört des Feuers Zahn nicht den Verstand (φρόνημα) des Gestorbenen«. Aeschylus (Eum. 94 ff.) lässt den Geist der erschlagenen Klytämnestra auf der Bühne erscheinen; bei demselben (Choëph. 485 ff.) rufen Orestes und Elektra den Schatten ihres Vaters Agamemnon, sein Haupt aufzurichten und die Dike zur Blutrache an Klytämnestra zu senden. In seinen Persern (V. 678 ff.) lässt dieser Dichter in Folge von Beschwörungen den abgeschiedenen Geist des Darius aus der Unterwelt heraufkommen, auf seinem Grabmal erscheinen und das zukünftige Schicksal des in Böotien gebliebenen Perserheeres wahrsagen. Auch bei Euripides (Hecuba 43) sieht der Geist des abgeschiedenen Polydoros die Geschicke der Zukunft und den nahen Tod seiner Schwester vorher. Orpheus soll durch die Macht seiner Tonkunst den Hades und die Persephone bezaubert und seine verstorbene Gattin Eurydice aus der Unterwelt zurückgeführt haben[3]). Sophokles (Oed. T. 1337 ff.) lässt seinen Oedipus lieber blind in den Hades kommen, damit er nicht den Vater Laios, den er erschlagen, und die Mutter Jokasta, mit welcher er in ehelicher Gemeinschaft gelebt, schauen müsse. Herakles droht seinem Sohne Hyllos bei Sophokles (Trach. 1181), wenn er ihn nicht auf dem Oeta verbrenne, dass er dann auch im Hades befindlich ihn allezeit mit Zorn und Fluch verfolgen werde. Der Dichter setzt also einen Zusammenhang des Diesseits und Jenseits voraus. Daher pflegte man den Frauen ihren Schmuck mit ins Grab zu geben[4]); was auf mehreren Bildwerken noch ersichtlich ist. Die Guten sterben nicht, sondern schlafen, sagt Callimachus (Epigr. 10)[5]).

Ohne ehrliches Begräbniss sind die Seelen ein Gegenstand des Zornes der Götter[6]). Als Kreon nach dem ersten thebanischen

---

[1]) Od. λ', 605. [2]) ἀκήριος, Il. λ', 392.

[3]) Eurip. Alcest. 369 das. Schol.

[4]) Eurip. Alcest. 149. 629.

[5]) Vgl. eine Grabschrift aus Corcyra bei Böckh Corp. Inscript. T. II 4. 1907.

[6]) Od. XI, 73.

Kriege die Leichname der Argiver unbeerdigt liegen liess, führten die Athener unter Theseus desshalb Krieg mit den Thebanern auf die Bitte des Adrastus und zwangen sie, die Todten ihren Angehörigen auszufolgen [1]). Man rühmte es dem Herakles nach, dass er zuerst die im Kriege Gefallenen ihren Verwandten auslieferte [2]). Es gab ein attisches Gesetz, wornach jedermann gehalten seyn solle, auf einen unbeerdigt angetroffenen Leichnam Erde zu werfen und ihn als einen nach Sonnenuntergang Blickenden zu beerdigen [3]). Seit Cekrops Zeiten soll es in Athen Sitte gewesen seyn, die Leichname der Erde zu übergeben, und den Grabhügel mit Getreide zu besäen [4]), anzudeuten, dass sie der Persephone gleich wie Samen der Erde anvertraut werden. Die Israeliten begruben gleichfalls, und es scheint nur eine königliche und daher besonders angeführte Auszeichnung gewesen zu seyn, wenn man z. B. den Leichnam Sauls verbrannte und die eingeäscherten Gebeine beisetzte [5]); wenn man den König Asa von Juda mit Spezereien verbrannte [6]). Wie die Juden, so glaubten auch die Griechen, dass man sich durch Berührung mit den Todten verunreinige. Sie stellten daher ein Irdengeschirr (*ἀρδάνιον*) mit Wasser, das von einem andern Hause herbeigeschafft wurde, an den Eingang des Leichenhauses, womit sich die Herausgehenden waschen [7]). Den ledig Verstorbenen in Athen brachte man das Brautwasser (S. 118) und stellte einen Knaben mit dem Wassergefäss auf ihr Grabmal [8]). Wie die Hebräer, so hatten auch die Griechen ihre Klageweiber, welche die Leichen begleiteten, und weil sie aus Karien genommen wurden, *Καρίναι* hiessen [9]). Von dem Schicksale nach dem Tode hatte man im homerischen Zeitalter

---

[1]) Apollodor. III, 7, 1 das. Heyne p 253.

[2]) Plut. vit. Thes. Aelian. V. H. XII, 27.

[3]) Aelian. V. H. V, 14 das. Kühn.

[4]) Cic. Lgg. II, 25.

[5]) 1 Samuel 31, 12 f.

[6]) 2 Chronik. 16, 14. Abner dagegen und Isboseth, Sauls Sohn, wurden begraben, 2 Sam. 3, 32. 4, 12.

[7]) Pollux VIII, 65.

[8]) Hesych. v. *λουτροφόρα ἄγγη*.

[9]) Hesych. s. v.

andere Vorstellungen als später. Achilleus wollte lieber auf Erden einem unbemittelten Manne dienstbar seyn, als über alle Todten herrschen [1]). Theognis (Eleg. v. 567) singt: »Ich scherze, der Jugend mich erfreuend: denn habe ich das Leben verloren, so werde ich lange unter der Erde liegen als ein stummer Stein, das liebe Sonnenlicht verlassen und obgleich untadelhaft nichts mehr sehen.« Dagegen Euripides [2]): »wer weiss, ob nicht das Leben ein Sterben ist und das Sterben ein Leben? [3])« Derselbe (Suppl. 532 ff.): „Von wannen jegliches in den Leib gelangte, dahin geht es zurück, der Geist zum Aether, der Leib zur Erde.« Der Zeus Aether ist nach Euripides (Fragm. 6) der Ursprung der Götter und Menschen: was von der Erde ist, geht zur Erde zurück, was aber aus dem Aether entsprungen ist, kommt wieder zum himmlischen Pol. Daher ist der erste Juppiter des Cicero (N. D. III, 21), der Vater der Zeugungsgötter Dionysos und Persephone, ein Sohn des Aethers. Diess war orphische Lehre: nach den orphischen Gedichten war die Luft oder das Wehen der Winde die bewegende Kraft, durch welche die Seele aus dem All (ἐκ τοῦ ὅλου) in einen Leib eintritt [4]). Anaximenes von Milet (geboren Olymp. 63) hielt die Luft für den Grund der Dinge, woraus Alles werde und wohin es sich wieder auflöse, die uns beherrschende Seele sey Luft, und Geist (πνεῦμα) und Luft umfasse die ganze Welt [5]). Das Philosophem, dass die Seele zum Aether und des Zeus Wohnungen geht, wiederhallt in alten Grabschriften [6]). Ein unbekannter Liederdichter [7]) singt: „Die Seelen der Gottlosen schweifen unter dem Himmel auf der Erde in Todesqualen umher

---

[1]) Od. XI, 489.

[2]) Bei Clem. Al. Strom. III, 3.

[3]) Ein Satz, womit die indischen Braminen wörtlich übereinstimmen: Strabo XV p. 1039 C.

[4]) Aristot. de anima I, 5 p. 485 B Casaubon. Vgl. Lobeck. de Tritopatr. P. II p. 7.

[5]) Plut. de placit. philos. I, 3.

[6]) Preller Demeter und Perseph. S. 240.

[7]) Man hat diese Stelle den Fragmenten Pindars (Thren. III p. 36) eingereiht, wiewohl sie mit seinen sonstigen Ideen nicht übereinzustimmen scheint.

unter dem unausweichlichen Joche der Leiden; die der Frommen wohnen im Himmel und preisen den grossen seligen Gott in Gesängen und Lobliedern.« Der spätere Plutarch (de Iside c. 79) sagt: „So lange die Seelen der Menschen von Körpern und ihren Zuständen umgeben sind, haben sie keine Gemeinschaft mit Gott, als nur nach Art eines dunkeln Traumes eine Berührung durch philosophisches Nachsinnen. Wann sie aber abgeschieden in die unsichtbare, wechsellose und reine Welt übergegangen sind, so ist ihnen dieser Gott (Osiris) Führer und König, sie hangen ihm an und schauen mit unersättlicher Sehnsucht die Schönheit, die ein Mensch nicht aussprechen kann.«

Hermes mit goldenem Stabe führt die Seelen zur Ruhe in das Reich des Hades und der hehren Persephone[1]). Jenes ist der unterirdische Hermes[2]), welchen Sophokles (Aiax 813) *πομπαῖος χθόνιος* nennt. Weil er über Lebende und Todte herrschet, soll man ihm allein gemischten Wein libirt haben[3]). Aeschylus (Pers. 628. 639. Choëph. 124) und Euripides (Alcest. 47) setzen mit den unterirdischen Göttern auch die Erde selbst als die Mutter aller Dinge, zu der sie zurückkehren, in Verbindung. Der Demeter brachte man in Sparta am zwölften Tage nach dem Absterben ein Opfer[4]), nicht sowohl um des Todten willen, als um die Lebenden von der Berührung des Todten zu reinigen; wie man in Rom bei einer Leichenfeier desswegen der Ceres ein Mutterschwein opferte[5]). Dike hat gleichfalls ihren Sitz in der Unterwelt, wie wir hören werden. Aeschylus (Choëph. 403. 470) nennt auch die Eumeniden die Mächte der Unterirdischen. Sophokles (Electra 110 ff.) ruft als unterirdische Gewalten an: „Hades, Persephone, den unterirdischen Hermes, das ehrwürdige Verderben (*Ἀρά*) und die verehrten Götterkinder Erinnyen«[6]). Sie sind zusammen *χθόνιοι θεοί*[7]). In Athen sah Pau-

---

1) Od. XXIV Anfg., jedoch von späterm Ursprung. Soph. Aiax 813.

2) Aesch. Choëph. I, 121.

3) Schol. Aristoph. Plut. 1133 und Suid. v. *κεκραμένη σπονδή* und *κύλιξ*.

4) Plut. Lycurg. 27.

5) O. Müller kl. Schr. II S. 303.

6) Vgl. Eur. Alc. 760 ff.

7) Herod. VI, 134. Vgl. Preller Demeter und Pers. S. 184.

sanias (I, 28, 6) die Bilder der Erinnyen, des Pluton, des Hermes und der Ge als der *θεῶν ὑπογαίων* bei einander, und bemerkte nichts Schrecken Erregendes an ihnen. Sie drücken die Hauptideen von dem Schicksal nach dem Tode aus, nämlich die göttliche Gerechtigkeit, Gewalt und Führung und die Alle aufnehmende Erde [1]). Unweit Megalopolis in Arkadien hatten die *θεαὶ Μανίαι* einen Tempel, wo Orestes nach dem Muttermorde wahnsinnig gewesen seyn soll; Pausanias (VIII, 34, 1) hält sie für die Eumeniden.

In der Lesche von Delphi malte Polygnotus in der Unterwelt den Eurynomus von dunkelblauer Farbe, mit den Zähnen fletschend, auf der Haut eines Geyers sitzend. Die Exegeten von Delphi nannten ihn einen Dämon der Unterwelt, welcher das Fleisch der Leichname esse und nur die Knochen übrig lasse [2]). Es scheint, dass wir in diesem Namen ein Bruchstück einer untergegangenen Mythologie haben. Er erinnert uns an die Eurynome in Phigalia (S. 148); war diese als Fischweib aufgefasst, so hat Eurynomus die Farbe des Meeres, und mochte dem Dagon der Philister in Askalon (den man oft mit der Kato verwechselt) entsprechen, und beide sich zusammen verhalten wie Axiokersa und Axiokersos in Samothracien in ihren über- und unterirdischen Zuständen. Sie waren meines Erachtens in diesem Systeme die weithin Waltenden (von *εὐρύ* und *νέμω*), der Urgrund von Leben und Tod, des Werdens, Wachsens und Vergehens, die Stellvertreter der nachmaligen Horen, Chariten und Mören, die man in dem Bürgercreide zu Athen in den Namen der Thallo, Auxo und Hegemone zusammenfasste (§. 83). Sonst wird der Gatte der Eurynome Ophion (Schlangenmann) genannt, welche beide vor Kronos regiert haben sollen [3]), eine Angabe, die zur Erklärung des Kampfes Apollons mit der Schlange Python benutzt werden kann, so dass darunter der alte Schlangengott nebst seinen Anbetern zu verstehen wäre. Polygnot hatte sich wohl in jener Darstellung nach delphischen Fabeln gerichtet, und in diesem Zusammenhang finden wir, wie in Kleinasien eine Aphrodite *ἀπάτου-*

---

[1]) Nach Röth (Gesch. d. Philos. I S. 152) ist *Ἐριννύς* dasselbe Wort wie Osiris, nur umgekehrt, so viel als *ποιῶν τὴν ζημίαν*.

[2]) Pausan. X, 28, 7.

[2]) Apollon. Arg. I, 503. Schol. Lycophr. Alex. v. 1192.

ρος[1]), so in Delphi eine Aphrodite ἐπιτυμβία, in Rom eine Venus Libitina, in deren Tempel man Alles, was zur Bestattung eines Todten gehörte, kaufen konnte[2]). Sie war diess ohne Zweifel nicht bloss in Beziehung auf die Menschen, sondern auf die ganze Natur, und hatte als solche den Beinamen der Kahlköpfigen (calva)[3]). Der Schluss auf die ursprüngliche Einerleiheit der Aphrodite Epitymbia in Delphi und der Eurynome wird uns um so mehr gestattet seyn, wenn man bedenkt, dass Eurynome und Aphros für die Eltern der Aphrodite Urania ausgegeben worden sind[4]). Wenn die Phigoleuser die Eurynome für ein Beiwort der Artemis ausgaben, so ist es gleichwohl erlaubt, Eurynome für die ursprüngliche Gottheit und Artemis in Folge der spätern Vergleichung hinzugekommen zu denken. Dass wir aber berechtigt sind, Trümmer aus der arkadischen und phocensischen Fabellehre zusammenzulesen, dazu haben wir in der Urgeschichte beider Landschaften einen Stützpunkt. Elatus nämlich, der Sohn des Arkas, kam dem delphischen Gotte zu Hülfe, als die Phlegyer (daher Flegel) gegen seinen Tempel zu Felde zogen, liess sich dann mit seinem Heere in Phocis nieder und wurde der Gründer der Stadt Elatea am Kephisus, wo sein Standbild auf dem Marktplatz stand. Die Bewohner derselben gaben sich selbst für ursprüngliche Arkader aus[5]). — Die Lebens- und Leichengöttin Aphrodite wirft ein erwünschtes Licht auf die kolossale rhamnusische Nemesis von Stein, die wie eine Aphrodite gebildet war und den Zweig eines Apfelbaums in der Hand hatte, welche bald dem Phidias, bald seinem Schüler Agorakritus zugeschrieben wurde[6]). Als man den wirklichen Zusammenhang zwischen beiden Göttinnen, der auch in dem schwesterlichen Verhältniss der Urania und der Erinnyen in der Theogonie an den Tag tritt[7]), nicht mehr verstand, erdichtete man einen falschen,

---

[1]) Siehe Th. I S. 97.

[2]) Plut. Quaest. Rom. 23 p. 101 Wyttenb.

[3]) Siehe S. 4 unten.

[4]) Apollodor. I, 3, 1 und das. Heyne p. 12.

[5]) Pausan. X, 34, 2. 6.

[6]) Pausan. I, 33. Zenobius V, 82. Hesych. u. Suidas v. Ῥαμνουσία Νέμεσις. Alberti ad Hesych. l. c.

[7]) Th. I S. 90.

dass nämlich Agorakritus zuerst eine Aphroditestatue verfertigt, aber von Alkamenes im Wettstreit besiegt, sie im Verdruss in eine Nemesis umgestaltet und den Rhamnusiern überlassen habe[1]), eine Sage, welche H. Meyer[2]) mit Recht beanstandet hat. Nemesis war ohne Zweifel Aphrodite selbst, von der Nacht- und Todesseite aufgefasst; wesswegen das Todtenfest in Athen Nemesia hiess (S. 175). Apulejus setzt daher die Rhamnusia den Naturgöttinnen mit andern Namen richtig an die Seite[3]), und die Athener gaben ihr den Ocean zum Vater. Es ist die phönicische Baaltis (Aphrodite), die bald um den Adonis trauert, bald seines Umgangs sich freut, oder die ägyptische Hathor, die bald der Aphrodite gleich gesetzt wird[4]), bald eine Beherrscherin des Amenthes war[5]). Auch die spätere Naphthys war eine Aphrodite *ἐπιτυμβία*, als Gattin des Typhon (Seth-Ares)[6]). Wenn daher Helena für eine Tochter der Nemesis ausgegeben wurde, so war sie diess theils in natürlicher Bedeutung als schöne Buhlerin, theils in sittlicher, weil ihr Raub nicht unvergolten blieb; wie ich unten nachweisen werde.

Homer (Od. X, 508) setzt das Schattenreich jenseits des Okeanos; diesseits stehen die Pforten der Sonne und das Heer der Träume[7]); da hat Eos ihre Behausung an der Insel der Circe, Aeäa[8]). Es ist also die Grenzscheide des Lichtes und der ewigen Finsterniss, jenseits ist immerwährendes Dunkel. Am Eingang hausen die Kimmerier, in Finsterniss und Wolken gehüllt, wohin die

---

[1]) Plin. H. N. XXXVI, 4, 4. Der verstümmelte Kopf dieser Statue befindet sich, wie man glaubt, im britannischen Museum.

[2]) Meyers Gesch. d. bild. Künste b. d. Gr. Th. II S. 84 ff.

[3]) Th. I S. 30.

[4]) Orion bei Etym. M. v. *Ἀθύρ*. Herod. II, 41.

[5]) Hieroglyphen bei Röth Gesch. d. Philos. Bd. I Noten S. 87. Sie wird von Hesych. v. *σκοτία* Aphrodite *σκοτία* in Aegypten, von Diodor. I, 96 *σκοτία* Hekate genannt. Zu Phästos in Kreta hatte Aphrodite *σκοτία* ein Heiligthum: Etymol. M. v. *Κυθέρεια*.

[6]) Plut. de Is. c. 12.

[7]) Od. XXIV, 12.

[8]) Od. XII, 3. Völcker homer. Weltkunde S. 140 f. meint, dass Homer den Hades ins Innere der Erde setze.

Sonne nie ihre Strahlen entsendet [1]). Man versetzte gerne an die Pforten des Schattenreiches die Völker, welche im Winter lange Nächte und kurzgemessene Tage haben. Hesiod (Th. 733 f.) setzt die Centimanen Gyges, Kottos und Briareos an den Eingang in die Unterwelt, die Wächter des Zeus, welche ihm gegen die Titanen beigestanden waren. Bei Homer ist das Schattenreich noch keine Unterwelt, sondern jenes liegt ausser dem von der Sonne beschienenen Bereich der Erde, jenseits des Okeanos. Odysseus geht geradezu von den Schatten hinweg zu seinem Schiff, das er am Ufer des Okeanos zurückgelassen hatte. Wenn auch die Seele wie ein Dampf unter die Erde fährt [2]), so ist doch zwischen dem Schattenreich und der eigentlichen Unterwelt nach Homer ein grosser Unterschied. Denn er kannte auch einen Tartaros mit eisernen Thoren und eherner Schwelle, welcher unter der Erde und dem Wasser so tief ist, als der Himmel und die Erde entfernt ist, wohin Zeus den Kronos mit den Titanen verstossen hat [3]). An den äussersten Enden der Erde und des Meeres sitzen Japetos und Kronos, wo keine Sonne und keine Winde, ringsum der tiefe Tartarus ist [4]). Dass dieser Tartaros keineswegs das Reich des Hades ist, sagt Il. VIII, 16 deutlich, wo es heisst, er sey so weit unterhalb des Hades, als der Himmel von der Erde abliegt. Hesiod (Th. 719) hat diesen homerischen Vers auch, aber nach seiner verschiedenen Ansehauungsweise so, dass er statt *ἔνερθ' Ἄϊδεω ἔνερθ' ὑπὸ γῆς* sagt. Denn in denselben Tartaros, der so tief unter der Erde ist, dass ein Amboss neun Tage und Nächte brauchte, um von der Erde dahinunter zu fallen, verlegt Hesiod den Palast des Hades und der Persephone selbst. Hier begegnen wir der Vorstellung einer Unterwelt als des Schattenreiches, und die Begriffe Hades und Tartarus sind dem Hesiod, wie dem so-

---

[1]) Od. XI, 14.

[2]) Il. XXIII, 100.

[3]) Il. VIII, 13 ff. XIV, 203. 274. 279. Kronos und die übrigen Titanen sind hier *ὑποταρτάριοι* oder *οἱ ἔνερθε θεοί*. Wenn gleichwohl Il. IX. 457 Hades *Ζεὺς καταχθόνιος* heisst, so ist dieser Ausdruck nicht in der spätern Bedeutung eines unterirdischen zu verstehen.

[4]) Il. VIII, 479 ff. Daher Etymol. M. v. *τάρταρος*, *ὁ κατώτερος τοῦ ᾅδου τόπος*.

genannten Orpheus (h. 28. 57), gleichbedeutend. Hesiod hat den Scheol der Hebräer, dagegen Homer (wie in seiner Kosmogonie) den ägyptischen Amenthes; denn wenn hier der Sonnengott Horus aus der Behausung des Amenthes aufsteigt[1]), so ist dieser nicht als Unterwelt, sondern als die dunkle Grenze der Erde gedacht. Ament oder Ement bedeutet im Koptischen eigentlich den Westen[2]). Aeschylus (Prom. 152 ff.) verbindet den homerischen und hesiodischen Glauben, so dass er zwar des Hades Reich mit Hesiod unter die Erde setzt, aber mit Homer dieses von dem Tartaros unterscheidet und den Tartaros unter den Hades verlegt. Darum redet er (v. 1028 f.) von dem unbesonnten Hades und des finstern Tartaros Tiefen. Vom Hades sagt Aeschylus (Choëph. 316), dass hier »das Licht gleich sey der Finsterniss (*σκότῳ φάος ἰσόμοιρον*), also wie chaotisch vermischt (was er von dem Tartaros nicht gleicher Weise aussagen würde). Jedoch sind nach Aeschylus (Suppl. 151 ff.) die Titanen bei dem »viel gastlichen Zeus der Todten« (Hades). Sie kommen also hier schon aus der Hölle (Tartaros) in den Hades, und Pindar setzt sie gar in den Himmel. Um so mehr versetzt Hesiod, welcher den Unterschied von Tartaros und Hades verwischt, den Kronos und die übrigen Titanen zu Hades[3]). An den Okeanos setzt auch dieser Dichter (Th. 735 ff. 815), wie Homer, die Anfänge und Grenzen der Erde, des Tartaros, des Meeres und des Himmels. Poseidon hat eherne Thore in den Tartaros gesetzt, und ringsum ist eine Mauer davor[4]). Voran steht Atlas als Himmelsträger, hier gehen Tag und Nacht wechselsweise aus und ein, hier haben die Geschwister Schlaf und Tod ihre Behausung, vor dem Palast des Hades und der Persephone wacht der Hund Cerberus, der niemand mehr herauslässt[5]). Hesiod (Th. 312) gibt ihm fünfzig, Sophokles (Trachin.) drei, Horaz (Od. II, 13, 34) hundert Köpfe, und Apollodor (II, 5, 12) drei Hundsköpfe, auf dem Rücken mancherlei Schlangenköpfe und einen Drachenschwanz. Platon (Gorg. p. 482 B) schwört

---

[1]) Hieroglypheninschrift bei Röth Gesch. der Philos. I Noten S. 89. 98.

[2]) Röth Gesch. d. Philos. Bd. I Noten S. 204 f.

[3]) Th. 766. 849 f. [4]) Th. 731 f.

[5]) Th. 745 ff.

„beim Hunde, dem Gott der Aegypter“, und weist uns in die Heimath dieses Sagenkreises, zu dem hunds- oder schakalköpfigen Anepu (Anubis), den wir in den Königsgräbern des ägyptischen Thebens finden [1]). Eben so wurde Hathor als Wächterin des Todtenreiches in der Thiergestalt einer Hündin abgebildet [2]). Demnach ist Cerberus ursprünglich so viel als der unterirdische Hermes der Hellenen; die unerschöpfliche Einbildungskraft hat nur beide so ausgeschmückt, dass sie sich nicht mehr gleich sehend, neben einander die Unterwelt bevölkerten. Was er war, bedeutet sein Name, von כֶּלֶב (Hund) und עִיר (Wache) abgeleitet [3]). Seine Bestimmung war, dass das Todtenreich und zugleich der Ursprung aller Dinge wohl bewacht werde; wenn dieser schwanken würde, so ginge Alles drunter und drüber. Cerberos ist nach Hesiod (Th. 306) Sohn der Echidna und des Typhon, nach Sophokles (Oed. Col. 1574) der Erde und des Tartaros. Die schwerste Arbeit des Herakles war seine Höllenfahrt und die Entführung des Hundes aus dem Hades, wie Homer (Od. XI, 623) ihn nennt. Dadurch ist er ein Todesüberwinder geworden, wie er denn selbst bei den unsterblichen Göttern weilt und nur sein Schattenbild im Hades ist [4]). Diese Fabel hat nach Herodots (II, 44) Auslegung ihren Grund in der Anerkenntniss, dass Herakles eine wirkliche Gottheit war; in Aegypten und Phönicien war dieser Gott viel älter als der griechische Heros, auf welchen nur das göttliche Amt übertragen worden ist. Das Bewusstseyn der Zweiheit, die in dem griechischen Harakles vereinigt gedacht wurde, tritt nach seinem Tode wieder als Gott und als Mensch klar hervor. Wegen seiner Macht über den Tod fabelte man [5]), dass Herakles, der bei dem gottesfürchtigen thessalischen König Admetos gastlich aufgenommen worden war, dessen verstorbene Gattin Alcestis, die sich selbst für ihren Gatten aufgeopfert hatte, nach einem harten Kampf mit dem Tode aus ihrem Grabe zurückführte und dem beglückten Gatten wieder zubrachte.

---

[1]) Creuzer II S. 112. Röth S. 191 f.

[2]) Röth S. 205 f.

[3]) Vgl. Movers Phönic. I S. 436.

[4]) Od. XI, 602.

[5]) Eurip. Alcest. 1150.

In der Unterwelt ergiesst die Styx, des Okeanos älteste Tochter, aus einem Felsen ihr kaltes Wasser [1]). Daselbst ergiessen sich nach der Odyssee (X, 513) in den Acheron der Pyriphlegethon und der Kocytus, welcher aus der Styx seinen Ursprung hat. *Κωκυτός* bedeutet auch Weinen, er wurde als ein sehr kalter, und *Πυριφλεγέθων* dem Wortlaut nach als ein heisser Fluss geschildert; beide veranschaulichen das Heulen und Zähnklappen. Der Acheron hat seinen Namen *παρὰ τὸ ἄχη ῥεῖν* [2]). Auch der Hebräer hatte in der Unterwelt Fluthen des Todes, Ströme des Verderbens [3]). Aegypten vermittelte allem Anschein nach diese Vorstellung der Hebräer und der alten Griechen. Bei Memphis nämlich war ein ausgezeichneter Begräbnissplatz, wo die meisten und vornehmsten Aegyptier in ihren Grüften beigesetzt wurden; die Todten wurden über einen Fluss und den acherusischen See geführt, und an jenem Platz wuchs eine lilienartige Pflanze, Asphodill genannt [4]); woher die Odyssee (XXVI, 13) die Seelen der Abgeschiedenen auf die Asphodeloswiese versetzt. Die alten Etrusker hatten vielleicht von dieser ägyptischen Sitte ihren Charon entlehnt; und schon Aeschylus (7 vor Theben 842) kennt den schwarz bewimpelten Nachen über den Acheron in das düstere Land, wo Apollo nicht verkehrt, wo keine Sonne scheint, das Alle aufnimmt. Aber nicht Charon, sondern Hades führt an des Acherons Gestade [5]). Auch Euripides (Hecuba 1081) erwähnt »die Fuhrt in den schwarzen Hades«, und den Fährmann der Todten (Alcest. 261); die Glosse *Χάρων* ist zwar hier zweifelhaft, allein v. 372 werden Plutons Hund und der Seelenführer Charon, v. 452 f. der schwarzgelockte Hades und der greise Seelenführer am Steuerruder neben einander genannt, v. 271 führt der geflügelte Hades die Alcestis in die Versammlung der Verstorbenen ein. Prodikus von Phokäa, der muthmassliche Verfasser eines Gedichtes Minyas, nennt schon den Charon, und Polygnotus (um Ol. 76), nach dem Urtheile des Pausanias

---

[1]) Hes. Th. 774 ff.

[2]) Suidas v. *Ἀχέρων* und das. Bernh.

[3]) 2 Sam. 22, 5. Psalm 18, 5. נַחֲלֵי בְלִיַּעַל, s. Gesenius unter dem Wort בְּלִיַּעַל.

[4]) Diodor. I, 96.

[5]) Sophocl. Antig. 811.

(X, 28, 2) diesem folgend, malte ihn mit seinem Nachen in der Halle (λέσχη) von Delphi. Das Fährgeld (δανάκη) gab man den Abgeschiedenen mit in das Grab [1]). Das Wort Charon könnte mit dem altdeutschen karen (wehklagen) zusammenhängen, woher Karfreitag [2]). Ich habe in der Recension von Inghirami's Monumenti Etruschi, wo ich von dem etruskischen Charon handelte, den Namen von חָרוֹן (der brennende Zorn) abgeleitet [3]). In welcher griechischen Landschaft diese Ideen zuerst Eingang gefunden haben, lernen wir aus Pausanias (I, 17, 5), nach dessen Berichte in Thesprotis, wo Dodona und der alte Tempel des Zeus lagen, bei Kichyrum der acherusische See, der Fluss Acheron und das unangenehme Wasser Kocytus sich befanden. Styx aber hiess ein Wasser in Arkadien bei Nonakris, welches von einer abschüssigen Anhöhe auf einen hohen Felsen herabfällt und durch diesen in den Fluss Krathis sich ergiesst. Nachdem die Dichter dieses schauerliche Wasser zum Höllenfluss gestempelt, so fabelte man von ihm, dass Menschen und Thiere, wenn sie davon trinken, sterben, gläserne, steinerne und irdene Geschirre davon zerbrechen, Horn, Bein und Metalle sich auflösen [4]).

§. 97.

Das Wiedersehen im Hades war die Hoffnung der alten Griechen [5]); der sterbende Socrates freute sich auf die Aussicht, mit Orpheus, Musäus, Hesiod und Homer umzugehen [6]). Antigone bei Sophokles (v. 898) freute sich auf die Wiedervereinigung mit Eltern und dem Bruder Polynikes. Musäus machte eine ziemlich sinnliche Beschreibung von dem Zustande in der Unterwelt: die Frommen halten da bekränzt ein immerwährendes Gelage, die Gottlosen dagegen liegen im Moraste versunken und tragen Wasser in einem Siebe in

---

1) Suidas s. v. und das. Bernhardy.
2) Wackernagel Wörterb. z. s. Lesebuch S. 319 f.
3) Heidelb. Jahrb. 1824 N. 50 S. 812.
4) Pausan. VIII, 17, 6. 18, 4 f.
5) Plat. Phaedon. p. 68 A.
6) Plat. Apolog. p. 41.

ein leckes Fass [1]). Platon (Gorg. p. 493 A) vermuthet, dass ein Mann aus Sicilien oder Italien (nach dem Scholiasten der Pythagoreer Empedokles) der Urheber dieser Fabel sey, das nimmersatte Leben der Menschen anzudeuten, wie wenn die Ausgelassenen Tag und Nacht ihre durchlöcherten Gefässe füllten. »An der Seele voll von vielen Ungerechtigkeiten in den Hades kommen, ist unter allen Uebeln das äusserste«, sagt Platon (Gorg. p. 522 E). Derselbe beschreibt im Phädon (c. 62) die verschiedenen Wohnungen der Todten also: die mittelmässig gelebt haben, sind an einem Teich beim Acheron, wo sie Gutes und Böses nach Verdienst empfangen; die groben Verbrecher kommen auf ewig in die Hölle (Tartaros); andere Frevler, die nicht gerade Todsünden begangen haben, kommen auf ein Jahr in den Tartaros und werden nach dessen Verfluss an den Kocytos oder Pyriphlegethon geworfen; die Frommen aber werden aufwärts in eine reine Behausung gebracht. Nach dem Stoiker Zeno [2]) sind die Wohnungen der Frommen von denen der Gottlosen getrennt: jene sind ruhig und angenehm, diese finster und grauser Morast.

»Gerechtigkeit (*δίκη*) wohnt *ξύνοικος*) bei den unterirdischen Göttern«, sagt Sophokles (Antigone v. 451). Zur Belohnung ausgezeichneter Heroen war das elysische Gefilde (*Ἠλύσιον πεδίον*) an den Enden der Erde, wo kein Schnee noch Winter noch Platzregen ist, wo der Okeanos liebliche Zephyrn wehen lässt, die Menschen zu erquicken. Dahin sollte Menelaus als des Zeus Schwiegersohn nach der Weissagung des Proteus kommen [3]). Hesiod (Op. 171) nennt dieses Gefilde der Seligen Inseln bei dem tiefen Okeanos, wo das fruchtbare Land drei Erndten des Jahres zeitigt, und versetzt dahin das Heroengeschlecht vom thebanischen und trojanischen Krieg, welches Homer nicht also kastenmässig absondert. Achilleus ist bei Homer (Od. XI, 567) in dem Hades, bei Platon (Symp. VII, 4. 6) in den Inseln der Seligen. Pindar (fragm. Thren. I p. 31 sq.) macht eine reizende Beschreibung von dem Elysium: »Ihnen leuchtet die Sonne, wann es hier unten Nacht ist; rosige Auen sind ihre

---

[1]) Plat. Polit. II p. 363 C. Hemsterhus. ad Lucian. Dialog. Mar. VI Bip. T. II p. 367.

[2]) Bei Lactant. VII, 7.

[3]) Od. IV, 563 ff.

Vorstadt, ihr Hain triefet von Weihrauch und goldenen Früchten; die Einen ergötzen sich im Pferderennen, die Andern im Würfel- und Andere im Saitenspiel; bei ihnen blüht jeglicher Ueberfluss; Wohlgeruch verbreitet sich allezeit über das liebliche Gefilde, wenn sie allerlei Rauchwerk auf der Götter Altäre im lodernden Feuer anzünden.« Empedokles (fragm. v. 305) setzt das selige Leben in die Liebe, dass man da weder Ares noch Zeus noch Kronos noch Poseidon, sondern die Königin Kypris verehre. Platon fasste diesen Aufenthalt schon viel allgemeiner (Gorg. p. 523 B): »Wer gerecht und fromm sein Leben geführt hat, gelangt nach seinem Tode in die Inseln der Seligen und wohnt daselbst frei von allen Uebeln in vollkommener Glückseligkeit: wer aber ungerecht und gottlos gelebt hat, der geht in das Gefängniss der Strafe und Rache, Tartaros genannt.« Von der Entstehung dieser Sage gibt uns Herodot (III, 26) einen Fingerzeig, indem er berichtet, dass die libyschen Oasen, wovon die erste sieben Tagereisen von Theben entfernt liege, nach der Sprache der Griechen die Inseln der Seligen genannt worden seyen[1]). Die lachenden Auen mitten in des Todes Wüstenei galten also für einen Aufenthalt der Seligen. Nach Strabo (III p. 224 B) zeigte man diese Inseln bei Mauretanien gegenüber von Gades. Homer (Od. IV, 564) stellt in das Elysium den blonden Rhadamanthys, der von Minos in der Gerechtigkeitspflege unterwiesen[2]), ein sehr gerechter König gewesen war[3]). Spätere[4]) versetzen dahin dessen Geliebte Alkmene, die Mutter des Herakles, ferner Kadmus und Harmonia[5]), den Lykus, Sohn des Poseidon[6]). Jener Bruder des Minos Rhadamanthys war vielleicht nur eine allegorische Person, wenn wir die Nachricht bei Nonnus (Dionys. XXI, 304 ff.) vergleichen, dass die Rhadamanen ein in der Seefahrt erfahrenes Volk in Kreta waren, und von Minos vertrieben, am arabischen Meerbusen sich niederlies-

---

1) Vgl. Creuzer Commentt. Herod. p. 90.

2) Plat. Minos p. 568.

3) Plat. Lgg. I p. 769. Virgil. Aen. VI, 566 Gnossius Rhadamanthus.

4) Pherecyd. bei Antonin. Lib. 32. Paus. IX, 16, 4.

5) Apollodor. III, 5, 4. Schol. Pind. Pyth. III, 153.

6) Apollodor. III, 10, 1.

sen. Movers (Phönicier I S. 30) leitet daher ihren Namen von רדימוך (Beherrscher der Gewässer) ab. Ein Theil dieses phönicischen Volksstammes scheint sich nach Böotien gewendet zu haben; denn Isaak Tzetzes berichtet, Rhadamanthys habe seinen Bruder umgebracht, sey dann aus Kreta geflohen und habe in Okalea in Böotien Alkmene nach dem Tode des Amphitryon geheirathet. Er oder vielmehr diese kretensischen Flüchtlinge mögen die Vermittler gewesen seyn, dass die Idee des phönicischen Herakles auf den Sohn der Alkmene Alcäus übergetragen und mit seiner Person vermischt wurde.

Pindar (Ol. II, 138) machte den Kronos und die Rhea zu Gebietern auf den Inseln der Seligen und den Rhadamanthys zu des Kronos dienstbarem Beisitzer, und versetzt dahin den Kadmus, Peleus und Achilleus. Während Homer den Kronos mit den Titanen in den Tartaros als einen Strafort versenkte, ging Pindar noch einen Schritt weiter als Hesiod, und auf seine Dichtung hatte ohne Zweifel der Tadel Einfluss, womit Xenophanes [1]) den Homer und Hesiod belegte, dass sie ruchlose Werke von den Göttern geschrieben, namentlich durch die Verstossung des Kronos, unter welchem doch die goldene Zeit gewesen sey. Hesiod (Op. 122 ff.) macht einen dreifachen Unterschied in dem Loose der Verstorbenen nach Massgabe seiner Lehre von den fünf Weltaltern. Die Ersten von dem goldenen Menschengeschlechte sind nach dem Tode gute Dämonen und rechtliebende und segnende Schutzgeister geworden, die auf der Erde weilend (*ἐπιχθόνιοι*), in Luft eingehüllt sie durchziehen; die Uebrigen sind unter der Erde im Hades (auch die vom silbernen Geschlechte, *ὑποχθόνιοι*, die selige Sterbliche genannt werden); nur die Heroen werden auf die Inseln der Seligen an die Enden der Erde von den Menschen abgesondert gesetzt (v. 167), also nicht in den Hades. Ebendahin versetzt ein altes Skolion [2]) den Achilleus, Diomedes und Harmodius von Athen.

Homer beschreibt die Schatten, dass sie im Hades ihre gewohnte Lebensweise fortsetzen, so den Minos, König von Kreta, mit goldenem Scepter in der Hand, bei welchem die Verstorbenen, um ihn sitzend und stehend, Recht suchten [3]) (wie vormals bei seinen Leb-

---

[1]) Bei Sext. Empiricus adv. Mathem. I, 289. IX, 193.

[2]) Bei Athen. XV, 50. 695 b. [3]) Od. XI, 568 ff.

zeiten); eben so herrscht Achilleus über die Todten[1]), und Amphiaraos bei Sophokles (Electra 826). Das ist keineswegs ein Todtengericht über das Schicksal eines jeden in der Ewigkeit, sondern lediglich ein Gericht über die in dem Hades sich ergebenden Streitigkeiten als Fortsetzung des menschlichen Lebens. Jenes dagegen ist Sache Gottes; in der homerischen und hesiodischen Periode benahm man nicht dem Hades und seiner Gattin die Ehre, Beherrscher der Todten und Regierer ihres Schicksals zu seyn. Auch Aeschylus (Choëph. 344 f.) lässt vermuthen, dass Agamemnon ein ausgezeichneter Herrscher unter der Erde und ein Diener der grössten unterirdischen Beherrscher (Hades und Persephone) gewesen, weil er bei Lebzeiten einer von denen Königen gewesen sey, welche das Schicksalsamt erfüllten und das leitende Scepter mild handhabten. Ausdrücklich sagt Aeschylus (Eum. 265 ff.) von der Vergeltung und dem Richteramt des Hades: „Du wirst sehen, so der Sterblichen einer gesündigt hat, an Gott oder einem Fremdling oder den theuern Eltern frevelnd, dass ein jeder seiner That verdienten Lohn empfange. Denn der grosse Hades ist Richter der Sterblichen unter der Erde, schreibt Alles in sein Buch und schauet's mit dem Geiste.“ Derselbe (Suppl. 233 f.): „Dort spricht, sagt man, ein anderer Zeus an den Todten das Endurtheil.“

Erst einem spätern Zeitalter war es vorbehalten, diese einfachen alterthümlichen Gedanken zu erweitern und jene homerische Stelle von Minos durch die rege Einbildungskraft zu einem eigentlichen Todtengericht auszubilden; wobei das ägyptische Vorbild von vier Todtenrichtern vor dem Throne des Osiris vorgeschwebt haben mochte[2]). Platon (Gorg. p. 523 f.) lässt den Minos, Rhadamanthys und Aeakus am Scheidewege zwischen den Inseln der Seligen und dem Tartarus das Gericht über die Todten halten, den Rhadamanthys über die von Asien, den Aeakus über die von Europa, und lässt den Minos da entscheiden, wo die beiden Andern anstehen. Dieser Ort heisst Feld der Wahrheit[3]). Aeakus war der Gott angenehme König von Aegina, der bei grosser Trockenheit zufolge des Orakels um Re-

---

[1]) Od. λ', 483.

[2]) Röth Gesch. d. Philos. B. 1 Noten S. 212 ff.

[3]) Plat. de rep. X p. 616 B. dial. Axioch. §. 19.

gen beten musste [1]). Wenn sonst Pluton die Schlüssel der Unterwelt hat [2]), so bewahrt sie nach Apollodor (a. a. O.) Aeakus auf. Zu den Todtenrichtern werden ausserdem „Triptolemus und welche Halbgötter sonst gerecht in ihrem Leben gewesen sind", gezählt [3]).

Wie die Strafe überhaupt theils bessern, theils abschrecken soll, so auch die in der Unterwelt: Platon (Gorg. p. 525) unterscheidet zweierlei Sünder, solche, denen noch zu helfen ist (*οἳ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμάρτωσιν*), und die unverbesserlichen, welche Todsünden begangen haben (*τὰ ἔσχατα*). Die Ersten werden vermittelst Pein und Schmerz befreit, die Zweiten aber sind warnende Beispiele für die neuen Ankömmlinge. Rhadamanthys und Aeakus bezeichnen die Seelen, welche ihnen rettbar und welche unrettbar scheinen [4]). Da haben wir die Lehre vom Fegfeuer im Platon. Man glaubte den Seelen der Verstorbenen durch Opfer hülfreich seyn und sich selbst ihrer Obhut empfehlen zu können. Aus den apokryphischen Schriften des Orpheus und Musäus unterrichtete man sich von der Erlösung und den Reinigungen von Sünden durch Opfer für Lebende sowohl als Verstorbene, welche man Weihen (*τελετάς*) nannte [5]). An gewissen Tagen (*ἀποπομπαί* genannt) gedachte man der Seelenführer und opferte ihnen (*τοῖς πομπαίοις θεοῖς*) [6]). Die Todtenopfer bestanden in einem Mischtrank von Milch und Honig und in Wein mit oder ohne Wasser, was man unter Gebeten über dem Grabmal ausgoss [7]); auch goss man Oel darauf, und hing Haarlocken [8]) und Blumenkränze [9]) daran auf. Man pflegte die Verstorbenen bei dieser Gelegenheit anzurufen, dass sie denen, die ihr Grab bekränzen, es

---

[1]) Paus. I, 44, 9. II, 29, 7. Diodor. IV, p. 363. Apollodor. III, 12, 6.

[2]) Orph. Argonaut. 1369. h. in Plut. 17, 4. Paus. V, 20.

[3]) Plat. Apolog. Socr. c. 32 p. 41 A. Vgl. Hemsterhus. ad Lucian. T. II p. 502 Bip.

[4]) Plat. Gorg. p. 526 B.

[5]) Plat. Polit. II p. 364 E.

[6]) Hesych. v. *ἀποπομπαί.*

[7]) Od. *β'*. Eurip. Orest.

[8]) Eurip. Orest. 115 ff.

[9]) Aesch. Pers. 610 ff.

vergelten[1]), und Gutes mit Hülfe der Götter, der Erde und der Sieg verleihenden Dike empor senden mögen[2]). Nach Homer (Od. λ', 153) erkannte die Mutter ihren Sohn Odysseus erst als sie von dem Blut der geschlachteten Opferthiere getrunken. Nur der Seher Tiresias, welchem allein Persephone in der Unterwelt Verstand verliehen hatte[3]), erkannte den Odysseus schon vorher, ob er gleich auch nach dem Blute dürstete[4]).

Das Gorgonenhaupt ist als Schreckbild im Erebus[5]). Als ein warnendes Beispiel der Höllenstrafen nennt Homer (Od. XI, 576) den Tityos, Sohn der Erde, der seiner ganzen Länge nach auf dem Boden ausgestreckt lag; zwei Geyer dringen ihm durchs Darmfell und nagen ihm die Leber, weil er der Leto, Gattin des Zeus, als sie nach Pytho ging, Gewalt thun wollte. Denn »um die Leber ist der Sitz der Begierde,« sagt Pollux II, 227. Ephorus (frgm. p. 182) erzählt, dass dieser Fürst von Panopeä auf dem Wege sein Gebiet hatte, welchen Apollon, von Athen aus nach Delphi wandernd, berührte, und von ihm vernichtet wurde[6]); d. h. dessen Diener und Priester haben den Widerstrebenden gezüchtigt und nach seinem Tode zur Hölle verstossen. Nach der Odyssee (VII, 324) hatte er übrigens seinen Wohnsitz in Euböa, und nur seinen Grabhügel sah Pausanias (X, 4, 5) bei Panopeum in Phocis, ein Drittel eines Stadiums im Umkreis, worauf nach seiner Ansicht, und nicht auf die Grösse des Mannes, Homer anspielt. Gleichwie Prometheus beim Opfer die Götter versuchte und klüger als diese seyn wollte, so auch Tantalus von Lydien, welcher die Götter zu sich lud und ihnen seinen Sohn Pelops zu essen vorsetzte[7]). Für diese Frevelthat wurde er im Hades durch Hunger und Durst bestraft: er stand in einem See bis ans Kinn, aber sobald er sich neigte, um zu trinken, floss das Wasser zurück; neben ihm liessen Fruchtbäume ihre Früchte fallen, aber so bald er darnach griff, zerstreute sie der Wind in die Wolken[8]).

---

1) Aesch. Choëph. 90 f.
2) Aesch. Choëph. 145.
3) Od. κ', 493.
4) Od. λ', 91.
5) Od. XI, 634.
6) Vgl. Heyne zu Apollodor S. 19 f.
7) Siehe Th. I S. 365.
8) Od. XI, 582 ff.

Nach Spätern [1]) bestand seine Strafe darin, dass über seinem Haupte ein Felsstück hing, welches er immerfort abzuwehren bemüht ist. Polygnot verband in seinem grossen Gemälde in Delphi beide Strafarten mit einander. Sein Vergehen war nach Pindar (Ol. I, 98), dass er, seinen menschlichen Gästen Nektar und Ambrosia, die er den Unsterblichen entwandte, mittheilte, oder nach Euripides (a. a. O.), dass er von den Göttern zur Tafel gezogen, eine böse Zunge hatte. Jenes Felsstück hing nach Euripides (Orest. 970 ff.) zwischen Himmel und Erde, und fuhr mit goldenen Ketten aus dem Olympos. Die ursprüngliche Fabel hatte ihren guten Grund, um von dem Genuss des Menschenfleisches abzuschrecken, und wurde von Pindar aus Ehrfurcht vor den Göttern nur gemildert. Aus demselben Grunde fabelte man, dass jeder, der an den arkadischen Lykäen von dem geopferten Menschenfleisch koste, in einen Wolf verwandelt werde. Um diess in die Gemüther einzuprägen, so führte man in Arkadien Einen aus dem Geschlechte eines gewissen Anthos, der durchs Loos dazu bestimmt worden, an einen See, hing seine Kleider an eine Eiche auf, liess ihn über den See schwimmen und in die Wälder fliehen, wo er nach der Sage ein Wolf wurde, nach neun Jahren aber, wenn er in dieser Zeit kein Menschenfleisch gefressen, über den See zurückschwamm und seine menschliche Gestalt wieder erhielt [2]). — Der Lapithe Ixion, der nach Here lüstern war, und statt ihrer eine Wolke umarmend, den Hippokentauros erzeugte, von dem die andern Centauren, halb Menschen halb Pferde, abstammen, musste seine Kühnheit büssen, da ihn Zeus auf ein Rad gebunden durch die Luft rollen liess, oder nach Andern in der Unterwelt mit diesem Rad quälte [3]). — Sisyphus von Korinth war ein überaus kluger Mann [4]); man sagte daher von ihm, er habe die Rathschlüsse der Götter ausgesagt [5]), oder er habe den Pluton hintergangen und sey unter einem

---

[1]) Der Erste ist, so viel dem Pausan. X, 31, 12 bekannt ist, der Dichter Archilochus, und der Maler Polygnotus folgte ihm. Sodann Pind. Ol. I, 90. Eurip. Orest. 5 ff.

[2]) Plat. Republ. VIII p. 565 D. Lauer Syst. d. griech. Mythol. S. 184 f.

[3]) Eurip. Phoen. 1185 das. Schol.

[4]) Il. VI, 153. [5]) Serv. ad Virg. Aen. VI, 616.

Vorwand nach dem Tode wieder zur Oberwelt zurückgekehrt [1]), oder er habe dem Asopus die Entführung seiner Tochter Aegina durch Zeus verrathen [2]). Im Hades musste er dafür, mit Händen und Füssen sich anstemmend, einen grossen Stein auf einen Hügel wälzen, von dem er immer wieder hinabrollte [3]). — Homer, welcher nach einander von Tityos, Tantalos und Sisyphos handelt, beurkundet hiermit einen schönen Zusammenhang und Fortschritt der Ideen, womit die spätern Zuthaten und Umbildungen unvereinbar sind. Alle drei zeigen das Masslose der menschlichen Leidenschaft und Thätigkeit nebst der entsprechenden Strafe: Tityos sündigt in der Liebe, Tantalos bei der Tafel und Sisyphos will das Unmögliche durch seine klugen Anstrengungen möglich machen. Wer die schuldige Ehrfurcht gegen die Götter ausser Acht lässt, oder ein Menschenfresser ist, oder sich selbst in seinem vorwitzigen Verstande zu seinem Gott macht, hat nach diesen Schreckbildern in der Unterwelt die ewige Pein zu gewärtigen. Der Erste muss für seine ungeziemende Liebe an der Leber als dem Sitz der Leidenschaften büssen, der Zweite wird wegen seiner scheuslichen Mahlzeit an dem Magen und der Dritte wegen seines masslosen Treibens an Händen und Füssen gequält. Tantalus war zugleich wegen seines Reichthums berühmt und galt daher für den Sohn des Zeus und der Pluto [4]). Seine Bestrafung ist die dem Geiz entsprechende.

§. 98.

Wie die Unterwelt die Wurzel der Oberwelt ist, so galt jene auch für die geheime Geburtsstätte der lebendigen Wesen. Der Hades verschlingt und gibt wieder; es ist ein Kreislauf des Lebens, des Sterbens und der Wiedergeburt. Dieses war die ägyptische Weltansicht von der Seelenwanderung, welche auch die spätern Griechen aufgenommen haben. Nach Herodot (II, 123) waren die Aegyptier die ersten, welche die Unsterblichkeit der Seele lehrten, nach Verwesung des Körpers fahre sie in ein anderes jedesmal geboren

---

[1]) Schol. Pind. Ol. I, 97. [2]) Pausan. II, 5, 1.

[3]) Od. XI, 634. Apollodor. I, 9, 3 das. Heyne p. 58.

[4]) Suidas v. *τὰ Ταντάλου ταλαντίζεται.*

werdendes Thier, und nachdem sie alle Land- und Seethiere und Vögel durchwandert, kehre sie in einen geboren werdenden Menschenkörper zurück; diese ihre Wanderung werde innerhalb 3000 Jahren vollendet [1]). Creuzer (Symb. II S. 150) scheint den Worten Herodots Gewalt zu thun, wenn er sie nach Zoëga so auslegt, dass die Seele in dem Körper, in den sie auf Erden eingeschlossen, fortdaure und erst nach seiner gänzlichen Vernichtung ihn verlasse. Vielmehr dachte sich der Aegyptier die abgeschiedenen Seelen in dem Amenthes bei Osiris und Isis, den Beherrschern der Todten; aber nach Verwesung des Leichnams gebe der allverschlingende Amenthes die Seelen wieder in das Leben zurück. Je nachdem man nun den Aufenthalt im Hades für besser hielt als die Wanderung durch die verschiedenen Lebenskreise, so suchte der Aegyptier durch künstliche Erhaltung des Leichnams, durch Einbalsamirung desselben, die Seele dort hinzuhalten; während der heitere Grieche durch das entgegengesetzte Verfahren des Verbrennens der Todten ihre schnellere Erlösung aus dem Hades und ihre baldige Wiedergeburt bezwecken mochte, und darauf anspielende Sinnbilder der Zeugung auf seine Grabesdenkmale als Trost körperlicher Auferstehung setzte [2]). — Das Labyrinth bei Krokodilopolis oberhalb des Sees Möris stellt mit seinen vielen Gemächern die Wanderung von 3000 Jahren sinnbildlich dar. Herodot (II, 148) sah selbst die obern 1500 Gemächer desselben, aber nicht die 1500 unter der Erde; weil die Aufseher sagten, dass daselbst die königlichen Erbauer des Labyrinths und die heiligen Krokodile beigesetzt seyen. Es war demnach nicht blos eine Sinnbildnerei, sondern zugleich und zunächst eine Pharaonengruft, und Herodot behauptet, dass sie alle Bauwerke der Griechen, einen Tempel von Ephesus und Samos, weit übertreffe, und selbst grossartiger sey als die Pyramiden: eine Mauer fasst das Ganze ein, durch sechs Thore gegen Norden und durch eben so viele gegenüberstehende südliche tritt man in bedeckte Säulenhallen, von da in die Zimmer, deren Wände und Decken von Stein und die Wände voll Reliefs

---

[1]) Vgl. Servius ad Virgil. Aen. III, 68. Aristot. de anima I, 3.

[2]) Selbst im alten Gallien hat man den Phallus und das Füllhorn auf Grabdenkmälern gefunden: Recueil de Monumens antiques par Grivaud de la Vincelle. Paris 1817.

sind, von den Zimmern in Seitengemächer (παστάδες), von diesen in bedeckte Gänge (στέγαι), von da in die gegenüber liegenden Zimmer, aus diesen wieder in die Säulenhallen und die entgegengesetzten Thore. Am Ende des Labyrinths steht eine Pyramide mit grossen Thierfiguren, wozu der Weg unter der Erde führt.

Die Aegyptier waren in dieser Lehre von der Rückkehr der abgeschiedenen Seelen die Lehrmeister anderer Völker der Vorzeit. Wir lesen Psalm 139, 15: „ich ward gebildet in den untern Oertern der Erde“ [1]). In der Unterwelt also, dem Sammelplatz der Seelen, dachte sich der Psalmist die verborgene Geburtsstätte der Menschen. Daher hielt man Jesum für Elias oder der alten Propheten einen auferstanden [2]). Und Herodot (II, 123) meldet, dass einige von den Griechen theils früher theils später sich dieser Lehre als ihrer eigenen bedient hätten, deren Namen er aus Schonung verschwieg. Nach Diogenes von Laërte (VIII, 14) [3]) war Pythagoras († Ol. 67. 3 in einem Alter von 98 Jahren) der erste (nämlich von den Griechen), welcher die Seelenwanderung vortrug. Eben so zählte man dahin den sogenannten Orpheus [4]) und Pherecydes von Syros [5]) (blühte Ol. 59). Herodot (welcher in einem Alter von 40 Jahren Olymp. 84. 1 nach Griechenland übersiedelte) hatte meines Erachtens auch den Pindar im Auge, der in der zweiten olympischen Ode v. 123 ff. (Ol. 77. 1) sang, dass „diejenigen, welche dreimal hier und dort verweilend die Seele gänzlich vom Unrecht zu enthalten sich bestrebten, den Pfad des Zeus zu Kronos Burg wandeln, wo okeanische Lüfte der Seligen Eiland umwehen“ [6]). Einige Men-

[1]) Auch Psalm 90, 3 scheint uns eben dieselbe Ansicht entgegen zu treten. Dagegen Hiob 7, 9.

[2]) Luc. 9, 19.

[3]) Vgl. Servius ad Virg. Aen. III, 68.

[4]) Plat. Phileb. p. 66. Lgg. II p. 669.

[5]) Wesseling zu Herod. l. c. Sturz ad Pherecyd. fragm. p. 11 ff. Creuzer Commentt. Herod. p. 168 f.

[6]) Vgl. Pind. fragm. Thren. 4 p. 36 f.: welche Seelen in der Unterwelt Sühne gethan, kehren im neunten Jahre in die Oberwelt zurück als Könige und weise Männer, und werden in der Folgezeit von den Menschen Heroen genannt. — Es ist bemerkenswerth, dass die Un-

schenalter später erläutert uns Platon's (geboren Ol. 87. 3) Phädrus (p. 249 A) den pindarischen Ausdruck: dass die Seelen, welche dreimal nach einander das Leben eines aufrichtigen Philosophen oder eines philosophirenden Liebhabers der Körperschönheit erwählt haben, nach 3000 Jahren befiedert von hinnen gehen. Das sind drei wahrhafte olympische Wettkämpfe, worin wir siegen sollen, indem wir das bezwingen, worin die Schlechtigkeit der Seele liegt, und das frei machen, worin ihre Tugend (das. p. 256 B). Die übrigen Seelen haben nach Platon (p. 248 E) eine Periode von 10,000 Jahren, bevor sie dahin zurückkehren, woher sie gekommen sind; nach dem ersten Leben kommen sie ins Gericht, und gehen entweder in die unterirdischen Zuchtörter zur Strafe ab, oder der Strafe entronnen an einen Raum des Himmels, wo sie in einem ihrem frühern Leben entsprechenden Zustande verweilen. Im tausendsten Jahr aber kommen beide wieder ins Loos und wählen sich nach Gefallen ein zweites Leben. Eine menschliche Seele tritt da in das Leben eines Thieres ein, und aus dem Thier, wer einmal ein Mensch war, wieder in einen Menschen. Denn welcher niemals die Wahrheit gesehen hat, wird nicht in Menschengestalt auftreten. So weit Platon im Phädrus. Der angegebene Zeitraum von 3000 Jahren erinnert an Zoroasters Lehre, wornach Ahrimans Reich nach 3000 Jahren gestürzt werden und die Auferstehung erfolgen soll[1]). Im Phädon (p. 80 E) sagt Platon: die Seele, welche den Körper rein verlässt und nichts von ihm angezogen hat, sondern in sich selbst zurückgezogen, in Wahrheit auf einen leichten Tod bedacht war, geht zu dem mit ihr Verwandten, zur Gottheit, und ist selig in ihrer Gemeinschaft, allem Irrwahn, aller Furcht, Leidenschaft und andern Uebeln entnommen. Ist sie aber befleckt wegen beständiger Gemeinschaft mit dem Körper und aus Vorliebe für ihn, von ihm und seinen Lüsten und Be-

terwelt hier als ein Fegfeuer vorgestellt wird. Ich fürchte, dass es ein müssiges Geschäft ist, untersuchen zu wollen, wie viel in diesen Stellen dem Pindar und wie viel dem Pythagoras zuzuschreiben sey. Jedenfalls aber sind Ideen Zoroasters, welcher für die unreinen Geister einen Läuterungsort annahm, eingeflossen, und Pythagoras soll seinen Unterricht genossen haben: Röth Gesch. d. Philos. I S. 427. 430.

[1]) Röth S. 431.

gierden bezaubert, so dass sie nichts als das Leibliche für wahr hält, das Geistige dagegen hasst und flieht; so entweicht sie belastet und unrein aus dem Körper, und wird wieder zum Sichtbaren aus Scheu vor dem Unsichtbaren zurückgezogen. Daher sagt man, dass Gespenster um die Grüfte schweben; denn man sieht die Schattenbilder derer Seelen, die noch an dem Sichtbaren hängen. Sie irren so lange umher, bis sie durch die Lust des ihnen beigegebenen Körperlichen wieder in einen Körper eingeflochten werden, und zwar in einen verwandten, die Unmässigen und Uebermüthigen in Esel und dergleichen Thiere, die Ungerechten und Diebe in Wölfe, Habichte und Weihen. Wer sich eines tugendhaften Lebens im Umgang mit Andern befliss, der Besonnenheit und Gerechtigkeit, jedoch nur aus Gewohnheit und Ueberlegung (μελέτη), ohne Philosophie und Geist (νοῦς), kommt in ein mildes und geselliges Thiergeschlecht, als Bienen, Wespen und Ameisen, oder wieder in das Menschengeschlecht zurück. Zum Göttergeschlecht aber gelangen ausser den Philosophen und gänzlich Reinen, welche sich aller leiblichen Begierden enthalten und weder um Geld noch Ehre vor den Menschen sich kümmern, nur die Lernbegierigen. Diese Lehre lehnt sich an die platonische Lebensansicht an, wornach der Leib als eine Last betrachtet wurde, und »der Freund der Weisheit seine Seele möglichst von der Gemeinschaft des Leibes ablösen und nach dem wahren Wesen trachten musste« [1]). Reine Erkenntniss gewinnen wir erst nach dem Tode, wenn Gott die Seele von dem Leibe getrennt hat; »denn mit Unreinem kann man das Reine nicht erfassen« [2]). Der Philosophie höchste Aufgabe ist daher, die Seele so viel möglich von dem Leibe als von Banden zu lösen und sie zu gewöhnen, dass sie sich in sich selbst zurückziehe und sammle. Damit bereitet man sich zum Tode vor [3]). So sagt Paulus (1 Kor. 9, 27): »ich betäube meinen Leib und zähme ihn.« — Empedokles [4]) nennt die abgeschiedenen Seelen Dämonen, und sagt, dass ihr Luftgebilde in das Meer fahre, dieses aber sie an das Land ausspeie, die Erde sie zur Sonne, diese sie

---

[1]) Plat. Phaedr. p. 65 A.

[2]) Plat. l. c. p. 67 A.

[3]) Plat. l. c. p. 67 C.

[4]) Bei Plut. de Is. c. 26.

in den Aether treibe, bis sie geläutert wieder zum Creatürlichen zurückkehren. Von den Mysterien erwartete man Abkürzung des Kreislaufs durch die Körper. Die Neuplatoniker Hierokles und Hermes (bei Stobäus) lehrten nur eine Wanderung durch Menschenleiber. Mit der Lehre von der Seelenwanderung scheint der Aberglaube zusammenzuhängen, dass die abgeschiedenen Seelen an einem oder mehreren Tagen im Anthesterion, wenn der Schooss der Natur sich wieder öffnet, zurückkehren. Photius nennt eine solche *μιαρὰ ἡμέρα* (s. v.) und zwar am Choesfest, man habe, um sich gegen die Geister zu verwahren, von Morgens an Rhamnus gekaut, und die Thüren mit Pech bestrichen. Der freudige Choestag konnte zu so düstern Gedanken nur in so fern Raum geben, als er mit Chytren zusammenfiel (S. 104), an denen man des Hermes Chthonios gedachte (S. 103). Hesychius kennt mehrere *μιαραὶ ἡμέραι* (s. v.), an denen die Geister kommen, und zwar s. v. *ἀποφράδες* waren es sieben solcher Tage, an welchen man den Verstorbenen opferte. Den olympischen Göttern pflegte man bis Mittag, den unterirdischen des Nachmittags zu opfern [1]).

Die Seelenwanderung war aber nicht allgemeiner Glaube der Griechen. Bei Aeschylus (Eumen. 637 ff.) sagt Apollon: „Hat einmal der Staub eines Mannes Blut geschlürft, so ist keine Rückkehr des Gestorbenen. Dafür hat mein Vater keine Beschwörungen erfunden, obgleich er alles Andere auf- und unterwärts im Wirbel dreht, sein eigener Athem unverändert bleibt.“ Da der Dichter die Umdrehung und Verwandlung alles Physischen in Gegensatz zu dem Menschen stellt, so scheint er sich mit Bewusstseyn von der ägyptisch pythagoreischen Lehre zu unterscheiden. Eben so sagt Antigone bei Sophokles (v. 76): »Dort (in der Unterwelt) werde ich immerdar liegen.“ Dagegen heisst es im Oedipus Koloneus (v. 1227), welches Stück Sophokles im hohen Alter gedichtet haben soll: „dorthin gehen, woher man gekommen ist.“ Die dem Pythagoras zugeschriebenen goldenen Verse schliessen mit den Worten: »Wann du den Leib verlassen und in den freien Aether kommen wirst, so wirst du ein unsterblicher Gott und nicht mehr sterblich seyn“ [2]). Sowohl diese

---

[1]) Etym. M. und Gudianum v. *ἱερὸν ἦμαρ.*

[2]) Orelli Opusc. Gr. vet. sententiosa I p. 54.

Ansicht beweist die Unächtheit der χρυσὰ ἔπη als auch ihr Wortreichthum im Widerspruch mit dem Grundsatz der Pythagoreer: »Sage nicht in Vielem wenig, sondern in Wenigem viel« [1]).

Eine spätere Vorstellung von dem Schicksale nach dem Tode finden wir in einer griechischen Inschrift in Hexametern auf einer Goldplatte, welche Jak. Millingen zu Florenz besass. Sie wurde ohne Zweifel einem Verstorbenen mitgegeben und lautet also: »Du wirst zur Linken der Behausung des Hades eine Quelle und bei ihr eine weisse Cypresse stehen finden; tritt dieser Quelle nicht nahe. Du wirst aber ein anderes aus dem See der Mnemosyne hervorquellendes frisches Wasser finden; dabei stehen Wächter. Sprich: »»Du bist der Erde und des Sternenhimmels Tochter, doch auch ich bin himmlischen Geschlechtes (das wisset ihr selbst); ich bin ausgetrocknet vor Durst und verderbe. Wohlan gebt schnell frisches Wasser, das aus dem See der Mnemosyne quillt.«« Hindern sie dich nicht, von der göttlichen Quelle zu trinken, so darfst du bei den Heroen herrschen.« Die entgegengesetzte Quelle zur Linken war wohl Lethe, wodurch die Schatten das Bewusstseyn verloren; dagegen durch den Labetrunk der Mnemosyne behielten die Seelen die Besinnung und wurden in das Reich der Seligen (παρ' ἣ ῥώεσσιν) aufgenommen. D. Göttling, welcher die Inschrift selbst eingesehen hat und den griechischen Text in seinen gesammelten Abhandlungen aus dem classischen Alterthum (S. 167) mittheilt, hält sie für das Original eines delphischen Orakels, welches einen Fragenden zu der Orakelstätte des Trophonios weise. Allein diese Stätte könnte nimmermehr »Haus des Hades« genannt werden; sodann wäre die Warnung vor der Lethe, der in Frage gestellte Trunk aus der Quelle der Mnemosyne, um den man bitten solle, und die eröffnete Aussicht auf das Leben bei den Seligen ganz unpassend.

---

[1]) Stob. serm. 35.

F. Von der Heiligung.

§. 99.

Die Tugend als ein Leben aus Gott. Das Sittengesetz und die sittliche Weltordnung.

Nicht nur die Gottheit, sondern auch die Tugend wurde göttlich verehrt. Es gab auf der Akropolis zu Athen Altäre der Barmherzigkeit (*Ἐλέου*) und der Sittsamkeit (*Αἰδοῦς*), es gab Altäre des guten Rufes (*Φήμης*) und der Entschlossenheit (*Ὁρμῆς*)[1]), einen Tempel des Dämons der Tugendhaften (*σπουδαίων*)[2]). Unweit Sparta war ein Bild der Schamhaftigkeit da, wo Penelope vom Vater zurückgehalten, ihrem Gatten nachfolgend sich verhüllte[3]).

Der Kirchenvater Augustinus fällt ein hartes Urtheil über die Tugenden der Heiden, dass sie glänzende Laster seyen. Was nicht aus dem Glauben kommt, sagt Paulus, das ist Sünde. Aber auch die alten Griechen knüpfen die Tugend an den Glauben, an die Frömmigkeit, an den Umgang mit Gott, an das Schauen des Ewigen. Das pythagoreische Leben nach der Richtschnur (*ὁ βίος ἐπὶ στάθμῃ*)[4]), wie man es sprüchwörtlich nannte, hatte zum Grundsatz, Gottes Nachfolger zu seyn[5]), und zum Endzweck die Läuterung (*κάθαρσις*) von den Lüsten und Begierden. Die Töne der apollinischen Leyer, deren man sich bediente, drückten die sittliche Seelenharmonie aus, und sollten zugleich dahin wirken[6]). Theognis, ein Zeitgenosse des Pythagoras, hatte jenen Grundsatz im Auge, wenn er sagt (Eleg. 945): „Ich gehe den geraden Weg nach der Richtschnur, auf keine Seite ausbeugend; denn ich soll ganz vollkommen gesinnet seyn.« Demokrit gibt die Regel: »Richte dein Leben also ein, als würdest du kurze und lange Zeit leben«[7]). Jenem Vor-

---

[1]) Pausan. I, 17, 1. Apollodor. II, 8, 1 das. Heyne p. 202. Hesych. v. *Αἰδοῦς βωμός*.

[2]) Pausan. I, 24, 3.

[3]) Pausan. III, 20, 10 f.

[4]) Porphyr. vit. Pyth. 25.

[5]) Stobaeus ecl. II p. 64. 66.

[6]) Jamblich. vit. Pyth. 110.

[7]) Orelli Opusc. Gr. vet. sent. et moral. I p. 118, 126.

wurfe des christlichen Kirchenvaters stelle ich die Aeusserung Platon's (Symp. 29, 7 p. 211 f.) entgegen: »Meinst du wohl, dass das Leben eines Menschen schlecht sey, welcher dorthin blickt und jenes, was er soll, schaut und damit umgeht? Oder denkst du nicht, dass ihm, wenn er damit schaut, womit das Schöne geschaut seyn will, dort allein widerfahren werde, nicht Schattenbilder der Tugend zu erzeugen, da er nach keinem Schattenbild trachtet, sondern das Wahrhaftige, da er nach dem Wahrhaftigen trachtet? Wer aber wahrhaft Tugend erzeugt und pflegt, der wird Gott wohlgefällig, und wenn es irgend ein Mensch ist, so wird auch er unsterblich.« Das Gute ist in Gott und kommt von Gott; daher sagt Platon (Epist. VIII p. 354 E): »Gott ist den weisen Menschen das Gesetz, den unverständigen dagegen ist es die Lust (ἡδονή).« Derselbe (Polit. VII p. 517 D): »Wer das Gute an sich geschaut hat, der hat keine menschlichen Sorgen mehr, sondern seine Seele wird beständig aufwärts getrieben.« Platon (Tim. p. 27 C): »Wer nur ein wenig Verstand hat, ruft bei einer jeden kleinen oder grossen Unternehmung jederzeit einen Gott an.« Derselbe (Theaetet. Bip. II p. 121) setzt als unser Ziel die möglichste Verähnlichung mit Gott. Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung sind ihm Abbilder der sinnlichen Vollkommenheiten; das ist wahre Weisheit, der Gegenstand unsers ganzen Strebens [1]). Das Gute besteht nach Platon (Lgg. IV p. 706 B) darin, dass man Gott nachfolgt als dem Führer, in dessen Gefolge die Gerechtigkeit ist. Die erste Strafe derer, die nicht nachfolgen, ist, dass sie von Gott verlassen zurückgelassen werden. Sodann verwirren sie Alles und richten sich selbst zu Grunde. Die erste Strafe der Sünde ist demnach sie selbst und ihre Scheidung von dem seligen Gott. Der Gorgias des Platon hat die Aufgabe zu zeigen, das Ziel des Lebens und aller menschlichen Bestrebungen sey das Wahre und Gute an sich, nicht sich der Uebereinkunft unterzuordnen und so für die Befriedigung sinnlicher Begierden zu sorgen, ein Bestreben, welches die damaligen Staatsmänner und Redner in Bewegung setzte. Die Redekunst, welche gemeinhin für den Hauptgegenstand jenes Gespräches gehalten wird, ist nur beispielsweise als der Gegensatz der sokratisch philosophischen Lebensweise aufgestellt. Auch

[1]) Plat. Phaedr. p. 250 B.

Plotin (Enn. VI L. IX c. 9 p. 768) sagt: «Die Seele von Gott erfüllt, gebiert Schönheit, Gerechtigkeit und Tugend (*ταῦτα γὰρ κύει ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ*).« Daher meldet Hesiod (Op. 112) von dem goldenen Geschlechte der Menschen, das unter der Herrschaft des Kronos war, dass sie wie Götter lebten, sorgenfrei, ohne Arbeit und Kummer. Aeschylus (Agam. 927): »Nicht bös gesinnet seyn, ist Gottes grösste Gabe.« Sophokles (Antig. 454 ff.): „Die ungeschriebenen und zuverlässigen Göttergebote darf eine Sterbliche nicht übertreten, sie sind nicht von jetzt und gestern, sondern leben immerfort, und niemand weiss, woher sie stammen.« Sophokles (Oed. T. 838 ff.): Die Sittengesetze haben einen himmlischen Ursprung und den Olymp zum Vater allein: »nicht die sterbliche Natur der Menschen hat sie erzeugt, noch wird je Vergessenheit sie begraben. Ein grosser Gott ist in ihnen und altert nicht.« — Im Charmides stellt sich Platon zur Hauptaufgabe, zu zeigen, dass die Tugend nicht ein technisches Handeln, also auch nicht in Beziehung auf die Nützlichkeit, sondern lediglich in Beziehung auf das Gute zu betrachten sey, als etwas rein Formelles, als die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz, auch nicht ein theoretisches Erkennen, sondern ein praktisches Erkennen des Guten und Bösen voraussetze und die Handlungsweise nach dieser Norm sey. Demokrates sagt daher: »Man erkennt den Guten und den Schlechten nicht allein an dem, was er thut, sondern auch an dem, was er will« [1]).

Das Gute besteht demnach in der Uebereinstimmung mit Gott; „Die Götter sind nicht Urheber des Bösen«, sagt eine Gnome der Pythagoreer; und eine andere: »Das ist Gottes Gesetz, dass die Tugend das allein Gültige ist, und das Andere geringfügig« [2]). Demokrates: „Immer Gutes zu denken, ist ein Beweis eines göttlichen Geistes« [3]). Eine auffallende Stelle findet sich in der Iliade *δ'*, 64 ff., worüber sich schon Platon (de republ. II, 19) missbilligend aussprach. Als nämlich nach dem Bundesvertrag zwischen den Achäern und Troern Helena auszuliefern und der Krieg einzustellen war, zürnte es Here, dass so Troja nicht zerstört würde, und forderte daher ih-

[1]) Orelli p. 84, 33.

[2]) Orelli Opusc. Gr. vet. sentent. p. 44. 46.

[3]) Orelli p. 88, 79.

ren Gemahl auf, durch Athene die Troer versuchen zu lassen, dass sie zuerst den Bund brechen. Zeus gehorchte, Athene eilte bereitwillig in das Heerlager und redete in Gestalt eines Kriegers dem Pandarus zu, auf Menelaus zu schiessen und dabei den lycischen Apollon anrufend ein Gelübde zu thun. Richtig unterscheidet der Scholiast (Villois.) zu v. 88, Homer habe sich des Ausdrucks πειρᾷν und nicht πείθειν bedient, Athene habe nicht verleitet, sondern versucht. Wenn aber Gott gestattete, dass der Satan den Hiob versuchte, und wenn Christus selbst im Geiste in die Wüste geführt wurde, auf dass er vom Teufel versucht würde, so liegt in dem Versuchtwerden an und für sich nichts Gottes Unwürdiges. Bei Homer freilich war eine Göttin die Versucherin, jedoch hier eine mehr gehorchende. Die Götter sprachen zwar die Absicht und den Wunsch aus, dass die Versuchung Erfolg habe; aber der Dichter gibt selbst einen Wink über den Grund dieser Absicht, nicht als billigten sie den Bundesbruch an sich, sondern nur in so fern die Katastrophe der Stadt davon abhing. Bei der Erscheinung der Athene lässt er nämlich die Leute erschrocken sagen: will Zeus, der Schiedsrichter des Kriegs unter den Menschen, Krieg oder Frieden? Die böse That des Pandarus ist nicht von Gott verhängt, wohl aber der dadurch veranlasste Krieg und die dadurch bedingte Zerstörung Troja's, und jener That bediente sich Gott allerdings, um das Schicksal zu vollziehen. Nicht ohne Absicht indessen meldet der Dichter (Il. ε', 290) den bald darauf erfolgten Tod des Pandarus unter Mitwirkung derselben Athene, und zwar zerschnitt ihm das Geschoss des Diomedes die Zunge, womit er fälschlich den Apollon anrief; wie schon Olympiodorus (zu Plat. Alc. p. 7 das. Creuzer) bemerkte. Ein Distichon des Theognis (Eleg. 151) erklärt am besten den Sinn dieser Geschichte: »Uebermuth gibt zuerst Gott einem schlechten (κακῷ nach der Hdschr. A) Manne, dessen Stätte er vernichten will.« Der Mann ist zuerst schlecht, dann aber verstockt ihn Gott zur Strafe und lässt ihn in Hochmuth fallen, wodurch er ins Verderben rennt.

Wenn diese Stelle der Lehre von einer sittlichen Weltordnung nicht entgegen ist, so wird sie sonst ausdrücklich vorgetragen. Archilochus (73) dichtet: »O Zeus, Vater Zeus, Allmächtiger im Himmel, du siehest auf die bösen und die guten Werke der Menschen, du achtest auf den Uebermuth wilder Thiere und auf die Gerechtigkeit« (700 v. Ch. G.). Solon singt (II, 2, 15 f.) von der

Dike: »sie sieht schweigend, was jetzt und in Zukunft geschieht aber mit der Zeit kommt sie allewege zur Vergeltung.« Abermal (II, 9) schreibt er an seine Landsleute, als sie von Pisistratus unterjocht waren: »Wenn ihr wegen eurer Feigheit Wehe erduldet, so schiebet die Schuld davon nicht auf die Götter.« Derselbe (IV, 11, 16): »Nicht lange währen den Sterblichen die Werke des Uebermuths; sondern Zeus überwacht von allen das Ende und zerstreut sie plötzlich, gleichwie der Wind im Frühling schnell die Wolken. — Also erscheint des Zeus Gericht, doch zürnet er gegen jeden nicht jähe, wie ein sterblicher Mann. Aber nicht immer bleibet gänzlich verborgen, wer ein boshaftes Herz hat; allewege wird er endlich offenbar: der Eine büsset sogleich, der Andere später, und wenn sie selbst entfliehen, und die Strafe der Götter sie nicht trifft, so kommt sie immerhin wieder, und die Kinder oder Kindeskinder [1]) nach ihnen büssen schuldlos für ihre Werke.«

Einige setzten sogar, wie die h. Schrift, die grosse Wasserfluth des Deukalion in Zusammenhang mit dem Uebermuth und der Gottlosigkeit der alten Pelasger, namentlich der Söhne des Lykaon von Arkadien [2]). Die Gottseligkeit setzt Sophokles (Philoct. 1440 ff.) obenan und ertheilt ihr die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens: »Das bedenket, wann ihr das Land zerstöret, dass ihr gegen die Götter gottesfürchtig seyd; denn alles Andere sieht Vater Zeus für untergeordnet an. Die Gottseligkeit stirbt mit den Sterblichen und vergeht nimmer, ob sie leben oder sterben.« Sophokles (Antig. 1074 ff.): »Des Hades und der Götter Rachegeister (*Ἐρινύες*) lauern hintendrein Verderben bringend, in demselben Wehe dich zu fahen.« V. 1103 f.: »Der Götter schnellfüssige Strafen ereilen die Bösgesinnten.« Ein uralter Spruch lautet [3]): »wer es verübt hat, muss dafür büssen.« Aeschylus (Choëph. 327) sagt: »Das Verderben (Ate) ist unüberwindlich.« Euripides (Suppl. 596 f.): »Die Tugend fruchtet den Sterblichen nichts, wenn es nicht Gottes Wille ist.« Dass bei dem Segen von oben die menschliche Thätigkeit nicht mangeln darf,

---

[1]) Nach der Verbesserung des Pierson Verisim. 186, wie auch die Hdschr. B von zweiter Hand hat.

[2]) Apollodor. III, 8, 2.

[3]) Bei Aesch. Choëph. 310: *δράσαντι παθεῖν.*

wird in dem Sprüchworte ausgedrückt: *σὺν Ἀθηνᾷ καὶ χεῖρα κίνει*[1]). Ein Mythus bei Musaeas in der Europa[2]) drückt diesen Gedanken folgendermassen aus: Soter und seine Schwester Praxidike erzeugten den Ktesios, die Homonoia und Arete, welche letzten von der Mutter den Namen Praxidikä erhielten; d. h. mit andern Worten: eine Frucht der heilsamen Thätigkeit ist Wohlstand, Eintracht und Tugend, und die Töchter sind selbst gleich der Mutter rastlos thätig. Demokrit sagt unverhüllt: „Die Menschen machen sich ein Gebilde vom Schicksal zum Vorwand der eigenen Rathlosigkeit. Denn das Schicksal thut der Einsicht geringen Widerstand, das Meiste im Leben leitet eine verständige und mit Voraussicht begabte Seele“[3]).

§. 100.

Die sittliche Natur und das Böse.

Nach Euripides (Hecuba 594) wird der gute Mensch theils geboren theils erzogen. Theognis (Eleg. 305): „Die Bösen sind nicht von Mutterleibe bös geboren[4]), sondern durch Umgang mit Bösen lernen sie niederträchtige Werke und faule Geschwätze und Rohheit, und halten Alles für wahr, was jene sagen.“ „Wie man einen aufrührerischen Menschen, sagte daher Sokrates (bei Stobäus), aus einem geordneten Staate verbannen muss, also den zum Bösen sich hinneigenden Sinn aus der Seele, wenn sie erhalten werden soll.“ Die sittliche Natur beschreibt Platon (Phaedr. p. 246) als die Gesammtkraft eines Gespanns und Führers: bei den Göttern sind beiderlei gut, bei den Menschen gemischt; der Führer bei uns regiert zwar anfänglich, aber bald zeigt sich ein Pferd guter, das andere schlechter Art, so dass die Fahrt bei uns schwierig und mühsam ist. Die vollkommene und befiederte Seele schwebt in die Höhe und regiert die ganze Welt, die entfiederte aber fährt, bis sie auf etwas

---

[1]) Hesych. s. v. Zenob. V, 93. Themist. Or. III p. 69.

[2]) Bei Suidas v. *Πραξιδίκη*.

[3]) Orelli p. 116, 117.

[4]) Die Lesart schwankt zwischen *πάντως* und *πάντες*, die Bösen sind durchaus nicht, oder sind nicht alle bös geboren.

Festes stösst, da wohnt sie, nimmt einen Erdenleib an, welcher sich wegen ihrer Kraft selbst zu bewegen scheint. Die besten Seelen, sagt Platon daselbst (p. 248 A), sind diejenigen, wo das Haupt des Führers wenigstens emporragt und das Göttliche mit den Göttern schaut; wiewohl auch sie beunruhigt von dem Pferde kaum das Wesen schauen. Platon stimmt mit der Lehre Pauli überein, dass im Menschen Fleisch und Geist, sinnliche und sittliche Triebe seyen, jene von Natur, diese durch erworbene sittliche Kraft. „In einem jeden von uns, lesen wir im Phädrus (p. 237 D), gibt es zwei herrschende und führende Triebe (*ἰδέαι*), denen wir folgen, wohin sie führen: eine angeborne Begierde nach dem Angenehmen, und ein erworbener Glaube (*δόξα*), welcher nach dem Besten strebt. Beide sind in uns bald in Uebereinstimmung, bald wider einander, und bald hat der eine bald der andere die Oberhand. Wenn der Glaube durch Vernunft zum Besten führt und regiert, so heisst dieses Regiment gesunde Vernunft oder Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*)[1]; wenn aber die Begierde vernunftlos zu den Lüsten hinzieht und in uns herrscht, so wird diese Herrschaft Roheit (*ὕβρις*) genannt. Die Roheit aber hat viele Namen, da sie viele Theile und Arten hat.“ — Diese Gedanken liegen meines Erachtens der Fabel von den Centauren zu Grunde. Waren sie auch in der Wirklichkeit ursprünglich ein wilder Volksstamm in Thessalien, und zeichnete sich auch unter ihnen Chiron durch Gerechtigkeit und Geschicklichkeit als Arzt und Lehrer des Asklepios[2]) aus, so wurden sie doch in Fabeln und Abbildungen an den Göttertempeln als ein allgemeines Sinnbild eines thierischen Lebens vorgestellt. Denn sie waren Höhlenbewohner, ihre Waffen waren Felsstücke und Tannenbäume, ihre Speise rohes Fleisch, sie liebten den Wein und Streit. Herakles als das Vorbild eines geordneten Lebens wurde mit diesen Thiermenschen handgemein und erlegte sie[3]); gleichwie er das Land von wilden Thieren säuberte. Schon ihr Ursprung aus der Wolke, aus der vermeintlichen Umarmung der Here (§. 97) zeigt, dass man sich Kinder des Uebermuths

---

[1]) Die ursprüngliche Form von *σώφρων* ist *σαόφρων*, Od. IV, 158.

[2]) Apollodor. III, 10, 3. Orus bei Etymol. M. s. v.

[3]) Apollodor. II, 5, 4.

und der Geilheit unter ihnen dachte[1]). Ihr Kampf mit den Lapithen war in dem Schilde des ehernen Standbildes der Athene Polias von der Hand des Mys eingegraben[2]).

Von der Nothwendigkeit des Bösen sagt Platon im Theätet (p. 176): »Das Böse kann weder ausgerottet werden, denn es muss immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch kann es bei den Göttern seinen Sitz haben, sondern es umgibt mit Nothwendigkeit die sterbliche Natur und diese Welt[3]). Darum muss man auch trachten, schleunigst von hier dorthin zu flüchten. Die Flucht ist möglichste Verähnlichung mit Gott, die Gottähnlichkeit aber besteht darin, gerecht und heilig zu werden mit Verstand. Freilich ist es nicht leicht zu überzeugen, dass man nicht aus der Ursache, weshalb nach der Meinung der Menge die Schlechtigkeit zu fliehen und der Tugend nachzutrachten ist, diese üben und jene meiden müsse, nämlich damit man nicht böse und damit man gut zu seyn scheine. Denn dieses ist nur, was man nennt der alten Weiber Geschwätz, wie mir scheint. Die Wahrheit aber wollen wir also vortragen: Gott ist nie und nimmermehr ungerecht, sondern im höchsten Grad der Gerechteste, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der Gerechteste geworden ist. – Da zwei Vorbilder in dem Seyenden aufgestellt sind, ein göttliches überaus seliges und ein ungöttliches höchst unseliges, so werden sie, ohne wahrzunehmen, dass es sich so verhält, aus Thorheit und höchstem Unverstand unvermerkt diesem durch die ungerechten Handlungen ähnlich, jenem

---

[1]) Aristoph. Nub. 349. Ich sehe nach dem Obigen in den Centauren eben so wenig rohe Naturgewalten (wie Creuzer IV S. 200 ff.) als blosse Reiter; obgleich die thessalische Pferdezucht zur Ausschmückung der Fabel beigetragen zu haben scheint, siehe Palaephat. de Incredibil. §. 1.

[2]) Pausan. I, 28, 2.

[3]) Das stoische Philosophem von dem Bösen, dass es als Gegensatz des Guten einigermassen naturgemäss und so zu sagen nicht ohne Nutzen für das Ganze sey (Plut. de stoic. repugn. c. 35), kommt so wenig auf Rechnung der Religion der Griechen, als die Lehren eines Hegel in dieser Beziehung auf Rechnung des Christenthums zu setzen sind.

aber unähnlich. Wofür sie denn die Strafe leiden, indem sie ein Leben führen, dem angemessen, welchem sie ähnlich geworden. Sagen wir aber, dass wenn sie nicht von solcher Weise ablassen, dann auch nach geendetem Leben jener von allem Bösen reine Ort sie nicht aufnehmen werde, sondern sie immerdar die Aehnlichkeit mit ihrem Leben allhier haben werden, als Böse im Bösen lebend, so werden sie das gerade als Weise und Ueberkluge wie von Thoren anhören.« Jene Vorbilder enthalten eine merkwürdige Aehnlichkeit mit der christlichen Lehre von Gott und seinem Widersacher dem Teufel. Die Sünde straft sich selbst durch Entfremdung von dem göttlichen Wesen, wodurch der Sünder dem Teufel in die Arme fällt. Die Verdammniss ist eine Fortsetzung von diesem unseligen Zustande in der Ewigkeit. Im fünften Buch der Gesetze (p. 728 B) heisst es: »Die grösste Strafe der Bosheit ist, den bösen Menschen ähnlich werden, und als solcher die guten Menschen und Grundsätze fliehen und sich von ihnen absondern, jenen aber anhangen und ihre Gemeinschaft suchen.« Aeschylus (Agam. 762 ff.) singt: »Die gottlose That zeugt mehrere ihrer Art ähnliche nach: aber die Wohnungen der Gerechten sind mit guten Kindern gesegnet.« Platon (Polit. II p. 366 E) hebt den Begriff des Bösen an und für sich abgesehen von allen Folgen hervor, und stellt dann den Satz auf: »Das Unrecht ist das grösste der Uebel, welche die Seele in sich hat, die Gerechtigkeit aber das grösste Gut.« Von der Beschaffenheit des Geistes und Herzens (*παιδεία καὶ δικαιοσύνη*) hängt nach Platon (Gorg. p. 470) die Glückseligkeit ab: »Der Ungerechte und Böse ist unglücklich.« »Müsste ich, sagt Sokrates [1]), entweder Unrecht thun oder leiden, so wollte ich lieber Unrecht leiden als thun.« Das letzte »ist das grösste aller Uebel.« — Ein berühmter Ausspruch des Pittakus von Mitylene [2]) lautet: »Es ist schwer, tugendhaft zu seyn.« Demokrates: »Das Gute finden wir kaum, wenn wir es suchen, das Böse auch ungesucht« [3]). Hesiod (Op. 287 ff.) singt: »Das Böse zu erwählen ist leicht, kurz ist der Weg dahin, es wohnt sogleich bei der Hand: vor die Tugend haben die unsterblichen Götter den Schweiss

[1]) Bei Plat. Gorg. p. 469.

[2]) Bei Plat. Protagor. p. 345.

[3]) Orelli Opusc. I p. 88, 75.

gestellt, lange und steil ist der Pfad zu ihr und rauh zuerst; wenn du aber zum Gipfel gelangst, alsdann wird er leicht, wenn er auch schwierig gewesen. Der ist der Beste, welcher selbst alle Einsicht besitzt; gut ist aber auch jener, welcher weisen Rathschlägen folgt: wer aber weder selbst Verstand hat, noch auf einen Andern hörend es beherzigt, der ist ein unnützer Mensch.«

§. 101.

Alte Sittengebote und Denksprüche.

Triptolemus soll schon den Athenern drei Gebote gegeben haben. Sie sollen nach dem Philosophen Xenokrates [1]) gewesen seyn: die Eltern zu ehren, die Götter mit Früchten zu erfreuen und die Thiere nicht zu beschädigen. Allein was wenigstens das Letzte betrifft, so scheint es, dass die Pythagoreer und Orphiker ihre Ansicht dem alten Triptolemus in den Mund gelegt haben. Es war nämlich eine Vorschrift des Pythagoras: »Du sollst kein zahmes Gewächs verderben oder beschädigen, noch ein Thier, das dem Menschen nicht schädlich ist« [2]). Aeschylus dagegen scheint die alte Gesetzgebung richtiger wiederzugeben, wenn er (Suppl. 704) als die drei Hauptgebote aufführt: »Gegen Fremde übe Gerechtigkeit, verehre die Götter und ehre die Eltern, das ist als das Dritte in den Satzungen der hehren Dike geschrieben.« Der Eintheilungsgrund ist: Pflichten gegen die Höchsten, gegen die Nächsten und gegen die Fremden. Die Gebote des Triptolemus scheinen mit den sogenannten pelargischen Geboten einerlei gewesen zu seyn, zu welchen man das zählte: den Eltern Gleiches zu vergelten (*τὸ ἀντιτρέφειν τοὺς γονεῖς*) [3]).

Die sieben Weisen von Griechenland bewährten ihre Weisheit um das Jahr 600 v. Ch. G. nicht sowohl durch Spekulationen als durch Aufstellung kurzer Sittensprüche und behaltbarer Lebensregeln in allen Verhältnissen. Von derselben Ansicht geleitet hielten

---

[1]) Bei Porphyr. de abstin. IV, 22.

[2]) Jambl. vit. Pyth. 21.

[3]) Hesych. v. *πελαργικοὶ νόμοι.*

die Pythagoreer das für wahre Philosophie, »das Böse zu fliehen, das höchste Gut (das Beste von Allem) aufzusuchen und zu erwählen und bei dem Erwählten lebenslang zu beharren«[1]). Die sieben Weisen waren nach Platon (Protagor. p. 343) Thales von Milet, Pittakus von Mitylene, Bias von Priene, Solon von Athen, Kleobulus von Lindos, Myson von Chenä am Berge Oeta und Chilon von Sparta. Demetrius Phalereus[2]) und Hygin (Fab. 221) zählen den Periander von Korinth anstatt des Myson zu den Weisen. Nach Plutarch (de ei ap. Delph. c. 3) wären Kleobul und Periander mehr als Herrscher in ihre Zahl gesetzt worden. Da sich die einem jeden von ihnen zugeschriebenen Sprüche theilweise wiederholen und nicht immer dieselben denselben beigelegt werden, so dürfen wir sie wohl ungetheilt als ein Gemeingut alter Spruchweisheit ansehen, und die vornehmsten aus den Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia des Joh. Conr. Orelli (p. 138 sqq.), nach einer Sachordnung zusammengestellt, hier mittheilen.

»Erkenne dich selbst. Nichts zu viel. Das Mass ist das Beste. Vor Allem verehre die Gottheit. Halte fest an der Gottseligkeit. Ehre die Eltern. Sey nicht rechthaberisch gegen die Eltern. Uebertriff die Eltern an Geduld. Mache dich der Eltern würdig. Das Gute, das du den Eltern erweisest, erwarte im Alter von deinen Kindern[3]). Ziehe die Kinder[4]). Ehre den Greis. Ehre den Obern (Archon)[5]). Hast du gehorchen lernen, so wirst du das Befehlen verstehen. Sey milde gegen die Deinigen. Heirathe deines Gleichen, denn wenn du von Höhern nimmst, wirst du Gebieter, nicht Gleichgesinnte haben.

---

[1]) Jambl. Protrept. V p. 80.

[2]) Bei Stob. serm. III.

[3]) Ein solonisches Gesetz lautete: »So jemand die Eltern nicht ernährt, der soll ehrlos seyn, eben so wer sein väterliches Erbtheil vergeudet.«

[4]) Ein Gesetz Solons war: »Ein Sohn soll nicht gehalten seyn, den Vater zu ernähren, welcher ihn kein Gewerbe hat lernen lassen.«

[5]) Ein Gesetz Solons: »Wenn der Archon im Rausche ertappt wird, soll er des Todes sterben.« Pittakus hatte das Gesetz gegeben: »Wenn ein Betrunkener sich etwas zu Schulden kommen lässt, soll er doppelte Strafe leiden.«

Sey Herr über deine Ehefrau. Stehe dem eigenen Hause vor. Streite nicht mit deiner Frau noch sey zu zärtlich mit ihr in Gegenwart von Fremden [1]). Einen betrunkenen Sklaven züchtige nicht, du würdest sonst selbst betrunken scheinen.

„Sey gesund an Leib und Seele. Die Vernunft sey deine Führerin. Ueberlege zuerst und darnach handle. Denke, was recht ist. Sinne dem Guten nach. Thue, was dich nicht gereut. Bleibe dir gleich. Wenn du etwas Gutes thust, so schreibe es den Göttern, nicht dir selbst zu. Höre gerne, sey langsam zum Reden. Lass die Zunge nicht schneller seyn als die Vernunft. Gutes reden ist der Tugend eigen und dem Laster fremd. Beherrsche die Zunge. Beherrsche den Zorn. Beherrsche die Lust. Die Lust vergeht, die Tugend nimmermehr. Fliehe die Lust, denn sie gebiert Unlust. Sey kein Müssiggänger, auch wenn du reich bist [2]). Gehe haushälterisch mit der Zeit um. Sey bedächtlich in deinen Unternehmungen, was du aber angefangen hast, darin beharre. Nicht dein Antlitz schminke, zeige dich schön in deinen Werken. Rufe das Glück an. Erwarte gelegene Zeit. Wenn es dir wohl geht, so sey nicht übermüthig; wenn es übel geht, nicht kleinmüthig. Sey nicht trotzig. Verbirg deinen Wohlstand des Neides wegen. Verbirg dein Missgeschick, dass sich deine Feinde nicht freuen. Begehre nichts Unmögliches. Sorge für das Leben. Begib dich nicht in Gefahr. Strebe nach Ehre. Der Stein prüfet das Gold, das Gold den Mann.

„Was du nicht willst, thue einem Andern nicht. Liebe den Frieden. Söhne dich aus. Meide böse Gesellschaften. Hasse den, welcher sich in fremde Geschäfte mischt. Einen Ohrenbläser treib aus deinem Hause. Gib nicht Beifall dem Spötter, sonst machst du dich bei dem Verspotteten verhasst. Verlache nicht den Unglücklichen. Sey nicht misstrauisch. Trau nicht jedermann. Schilt so, als ob du bald mit ihm Freund seyn werdest. Gedenke empfangener Wohlthaten. Lüge nicht, sondern rede die Wahrheit. Richte nicht, sonst wird der in Anspruch Genommene dir feind. Verleumde

---

[1]) Ein Gesetz Solons: „Wer einen Ehebrecher ertappt, darf ihn tödten.“

[2]) Gesetz Solons: „Der Müssiggänger soll jedem, der ihn anklagen will, zu Rede stehen.“

den Nächsten nicht, sonst wirst du hören müssen, was dich betrüben wird. Was du an dem Nächsten tadelst, das thue nicht selbst. Der du von Andern Rechenschaft forderst, gib sie selbst auch. Versiegle die Worte durch Schweigen und das Schweigen durch passende Umstände. Plaudere Geheimnisse nicht aus. Hasse die Ungerechtigkeit. Gib das Anvertraute wieder. Wähle lieber Schaden als schändlichen Gewinn. Verbürgst du dich, so kommst du in Schaden. Lass dich nicht gelüsten, was des Andern ist. Nimm durch Ueberredung, nicht mit Gewalt. Prüfe die Freunde. Erwirb nicht schnell Freunde; die du erworben hast, verwirf nicht sogleich. Wie der Brand im Getreide, so ist der Neid eine Krankheit in der Freundschaft. Gehe langsam zu den Gastmahlen deiner Freunde, zu ihren Unfällen geschwind. Einen Verstorbenen preise glücklich [1]). Bekränze die Ahnen. Rathe den Bürgern nicht, was ihnen am liebsten, sondern am besten ist. Gehorche den Gesetzen. Strafe nicht allein die Uebertreter, sondern wehre auch denen, welche übertreten wollen. Den Widersacher des Volks halte für deinen Feind.«

Als die Erstlinge ihrer Weisheit haben die sieben Weisen nach Platon a. a. O. gemeinschaftlich die zwei Sprüche von der Selbstkenntniss und der Selbstbeherrschung *γνῶθι σαυτόν* und *μηδὲν ἄγαν* dem Apollon und seinem delphischen Tempel gewidmet und in dem Vorhofe desselben niedergelegt [2]). Diesen beiden Sprüchen entsprechen zwei andere in demselben Tempel, welche sich auf die Gottheit beziehen: nämlich *E* statt *εἶ*, du bist, und *θεῷ ἥρα* [3]), Gott die Ehre. Plutarch, von dem wir über das *εἶ* in Delphi eine Monographie besitzen, betrachtet es (c. 17) als eine Erwiederung auf die göttliche Begrüssung *γνῶθι σαυτόν*, dass der Mensch, der von Gott aufgefordert wird, sich selbst zu erkennen, hinwieder seine Erkenntniss von Gott und seinen Vollkommenheiten ausspreche, und anerkenne, dass ihm allein das wahre Seyn zukomme; gleichwie Gott Mosi (II, 3, 14) sich offenbart: „ich bin, der ich bin.« Das Seiten-

---

[1]) Gesetz Solons: „Niemand rede übel von einem Verstorbenen.«

[2]) Vgl. Pind. fragm. p. 94. Pausan. X, 24, 1. Schol. Eur. Hippol. 263. Suid. vv. *γνῶθι σαυτόν. Θαλῆς. Σόλων.* Göttling Abh. a. d. cl. Alt. S. 230 ff.

[3]) Varro Sat. Menipp. p. 120 Oehler.

stück zu dem *μηδὲν ἄγαν*, zu dem Masshalten, ist in der Forderung: Gott die Ehre zu geben, enthalten; der Mensch soll gering von sich, hoch von Gott halten. Noch wissen wir von einem delphischen Spruche: „verbürge dich, und du kommst in Schaden“ [1]), welcher im Verhalten gegen den Nächsten Vorsicht empfiehlt. — Der Lehrsatz „nicht zu viel“ findet seinen Wiederhall in Dichtern und Prosaikern. Hesiod (Op. 40 ff.) preist die behagliche Genügsamkeit des Menschen als die Quelle der Wohlfahrt: „Die Thoren wissen nicht, um wie viel die Hälfte mehr ist als das Ganze.“ In diesem Sinne ist die Fabel des Prometheus von dem Sündenfall als vom Ueberschreiten des gesetzlichen Masses gedichtet. Bellerophon, der sich auf dem geflügelten Pegasus in die Versammlung des Zeus zur Behausung des Himmels erheben wollte, stürzte herab: „auf das masslose Süsse folgt das bitterste Ende“ [2]). Euripides (Hippolyt. 263 f.): „Ich lobe minder das Uebermass als das nicht zu viel, worin mir die Weisen beistimmen werden.“ Von dem Masshalten sagt Platon (Gorg. p. 508 A), dass die geometrische Gleichheit bei Göttern und Menschen viel vermöge, so wie die ganze Welt durch Wohlordnung bestehe und daher *κόσμος* heisse; während durch Habsucht eine Ungleichheit entsteht. Aeschylus (Eum. 520 ff.): „Lobe weder das zügellose noch das geknechtete Leben: der Mittelstrasse verleiht Gott die Stärke, das Andere beherrscht er anders. Ich sage treffend: der Gottlosigkeit Sprössling ist wahrhaftig Uebermuth; von der Gesundheit des Verstandes stammt die Allen theure und erwünschte Glückseligkeit. Ueberhaupt sage ich: verehre den Altar der Gerechtigkeit und verunehre ihn nicht mit gottlosem Fusse im Hinblick auf Gewinn; denn die Vergeltung wird folgen, es wartet ein entsprechendes Ende. Darum achte man die Würde der Eltern, und scheue sich vor den Gästen, die in den Wohnungen einsprechen.“

Im Anschluss an die Sittensprüche der sieben Weisen hat Py-

---

[1]) Plat. Charmid. p. 165. Wenn Göttling in seinem Aufsatz: die delphischen Sprüche, als sechsten Spruch beifügt: *τὸ νόμισμα παραχάραξον*, so ist diess sehr zweifelhaft. Nach Plin. H. N. VII. 32 weihte Chilon drei Sprüche von der Selbstkenntniss, von dem Masshalten und von dem Bürgeseyn nach Delphi.

[2]) Pindar. Isthm. VII, 67: *τὸ δὲ παρ᾽ δίκαν γλυκὺ πικροτάτα μένει τελευτά.*

thagoras (um 520 v. Ch. G.) seine Denksprüche verfasst, die bald *ἀκούσματα* genannt wurden, weil seine Schüler sie bei gegebenen Anlässen oftmals vernahmen, bald *σύμβολα*, weil die Wahrheiten, die sie enthielten, meist sinnbildlich vorgetragen wurden [1]), nach Art der ägyptischen Hieroglyphen, von denen er sie entlehnt haben soll [2]). Sie sind in neuer Reihenfolge nachstehende mit beigefügter Deutung, die von der bisher herkömmlichen theilweise abweicht und sich selbst rechtfertigen wird: „Rede nicht ohne Licht (ohne tiefere Einsicht) von pythagoreischen Lehren.“ An die Spitze seiner Speculation setzte Pythagoras das Symbolum der Zahl: „*ἓν δύο*, eins zwei“: Gott Welt. Gott ist eins, die Monas, überschwebt die Zahl, daher von Pythagoras Hyperionis genannt, ist untheilbar, unveränderlich und selbstthätig. Die Materie und die Manchfaltigkeit tritt mit der Zahl zwei hervor, sie ist der Anfang des Endlosen und Ungleichen. Die Pythagoreer nannten die Dyas Eleusine, als hervorgegangen zu dem Mehr und zu dem Unbegrenzten [3]). Indessen wusste sich dieser Weltweise mit der Volksreligion vollkommen zu befreunden, wie die folgenden Sprüche beweisen. — „Verhalte dich nicht ungläubig gegen das Wunderbare in Bezug auf die Götter und die göttlichen Dogmen.“ „Ziehe die Schuhe aus, wann du opferst und anbetest.“ „Nicht blos im Vorbeigehen tritt in einen Tempel oder bete überhaupt an, auch nicht wenn du an dem Eingang selbst vorbeigingest,“ d. i. nicht unvorbereitet verehre die Gottheit. „Bringe nicht Trankopfer halb im Schlafe (*σπονδὴν μὴ καταμύοντα προσφέρεσθαι*).“ „Bringe den Göttern Trankopfer am Ohr der Becher“ (wo man nicht trinkt), d. i. mache das Heilige nicht gemein. „Den Himmlischen opfere eine ungerade Zahl, den Unterirdischen eine gerade.“ „Bete mit lauter Stimme“, d. i. lass es dir

[1]) Demetrius von Byzanz bei Athen. X, 77 p. 452. Diog. L. VIII, 17 ff. Suidas s. v. das. Ausl. Orelli Opuscula Graecor. vet. sententiosa et moralia I p. 60. Göttling die Symbola des Pythagoras in seinen ges. Abh. a. d. class. Alt. S. 278. Seine Unterscheidung zwischen Akusmata und Symbola wird weder von den Alten anerkannt, noch ist sie in den Worten selbst begründet.

[2]) Plut. de Is. c. 10.

[3]) Jo. Lydus de diebus p. 40. 42. 48. de mens. p. 252. Philolaus p. 151 Boeckh.

Ernst seyn. „Schneide beim Opfer nicht die Nägel (*παρὰ θυσίᾳ μὴ ὀνυχίζου*)“, d. i. sey andächtig beim Gottesdienste, übereinstimmend mit der Ermahnung Hesiods (Op. 742), von welcher die des Pythagoras entlehnt ist. „Trage nicht am Fingerring Gottes Bild umher“, d. i. du sollst den Namen Gottes nicht missbrauchen. „Wandle nicht auf breiten Strassen, sondern auf schmalen Pfaden“ [1]), d. i. richte dich nicht nach der Meinung und dem Beispiele des grossen Haufens, sondern wandle den Pfad der Tugend. Sinnverwandt ist hiermit das delphische Orakel: *τὸ νόμισμα παραχάραξον* (präge die gangbare Münze um), wodurch der Cyniker Diogenes in seiner Jugend zum Falschmünzen verleitet worden ist [2]). „Gehe nicht über Kehricht“, d. i. wer sich unter die Kleie mengt, den fressen die Schweine. „Speie auf deine abgeschnittenen Haare und Nägel“, d. i. achte gering, was nicht zu deinem Selbst gehört. „Tauche nicht ins Weihwasser, und wasche dich nicht im Bade“, d. i. äussere Reinigung reicht nicht aus, siehe auf Reinigkeit im Innern [3]). „Schaue nicht bei Licht in den Spiegel“, d. i. betrüge dich nicht bei der Selbstprüfung. „Ziehe den Anstand und Richterstuhl dem Anstand und der Belohnung vor“ [4]), d. i. sey unbestechlich gewissenhaft. „Wische das Polster nicht mit der Fackel ab“, d. i. handle nicht verkehrt. Eben so: „Schiffe nicht auf dem Lande.“ „Pflanze keinen Palmbaum.“ „Ein nützliches Gewächs verderbe und beschädige nicht.“ „Ueberschreite nicht das Joch“, d. i. hüte dich vor allem Uebermass [5]). „Der Mensch falle nicht oft aus dem Men-

---

[1]) *Ἐντὸς λεωφόρου μὴ βαδίζειν.* Diogenes und Suidas haben *ἐκτός* statt *ἐντός*, was den Sinn gäbe: sey nicht ein Sonderling; allein diese Schreibart und Auslegung wird durch Jamblichus, Olympiodorus und Aelian widerlegt.

[2]) Diog. L. vit. Diog. Anfg.

[3]) Mystische Taufen waren in Unteritalien üblich.

[4]) Jambl. Protr. p. 374: *Προτίμα τὸ σχῆμα καὶ βῆμα τοῦ σχῆμα καὶ τριώβολον.* Die attischen Richter empfingen drei Obolen, daher ist *σχῆμα καὶ τριώβολον* als Bezeichnung eines Richters indeclinabel gebraucht. Göttling (S. 295) erklärt *βῆμα* für Gang, wodurch der wahre Sinn des bisher unverstandenen Ausspruches verloren geht.

[5]) *ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν.* Man pflegt *ζυγός* für Wage zu neh-

schen“ [1]) (Gebot der Enthaltsamkeit). „Pisse nicht, zur Sonne gekehret“ (nach Hes. Op. 729), d. i. sey schamhaft. „Sprich nicht, zur Sonne gekehret“, d. i. sey nicht geschwätzig. „Uebe dich im Schweigen.“ „So bald du vom Lager aufgestanden bist, so lege es zurecht und tilge die zurückgelassene Spur“, d. i. halte Ordnung in deinen Sachen, oder, man müsse dir am Tage nicht anmerken, dass du in der Nacht geschlafen hast. „Schlafe nicht am Mittag“, d. i. sey thätig, wann es Tag ist. „Der Anfang ist schon die Hälfte des Ganzen (*ἀρχὴ δέ τοι ἥμισυ παντός*)“, d. i. frisch gewagt, ist halb gewonnen. „Kehre nicht um, wann du an der Grenze angelangt bist“, wie Jesus Luc. 9, 62 sagt: wer seine Hand an den Pflug legt und siehet zurück etc. [2]). „Unterwegs spalte nicht“, d. i. zerstreue dich nicht mit ungehörigen Dingen, Alles zu seiner Zeit. „Reiche, um die Schuhe anzulegen, den rechten Fuss zuerst; um die Füsse zu waschen, den linken“, d. i. sey rüstig zum Geschäfte, langsam zur Erholung. „Einen Hahn halte dir und tödte nicht; denn er ist dem Monde und der Sonne heilig“, d. i. höre auf den, der dich zur Thätigkeit und zur Tugend erweckt, und entferne ihn nicht. „Iss nicht vom Wagen herab“, d. i. gönne dir die nöthige Ruhe. „Setze dich nicht auf den Scheffel“, d. i. lege nicht die Hände in den Schoss und sorge nicht nur für heute, sondern auch für den kommenden Tag. „Zerbröckle das Brod nicht“, d. i. halte es zu Rath. „Das Gekochte brate nicht“, d. i. sey nicht leckerhaft. „Mache keinen Sarg aus Cypressenholz“, d. i. vermeide überflüssigen Prunk bei Beerdigungen. „Die Brosamen, die vom Tische fallen, hebe nicht auf“,

---

men; allein *ὑπερβαίνειν* würde in diesem Bilde nicht passen. Das Joch dagegen zeigt die Gleichheit und das jedem gesetzte Mass an.

[1]) Stob. 17: *μὴ πυκνὰ τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου.* Dieser Spruch wird wiederholt und erläutert von Demokrit (bei Orelli p. 96, 28): „Der Beischlaf ist ein kleiner Schlagfluss (*ἀποπλεξίη*); denn der Mensch stürzet aus dem Menschen (*ἐξέσσυται γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου*)“. In der Begriffsbestimmung liegt zugleich der Grund der Verwarnung.

[2]) Plut. und Diogenes von Laerte legen obigen Spruch also aus: man solle das Leben, wenn man an seiner Grenze angelangt ist, bereitwillig hingeben.

d. i. sey nicht geizig. „Enthalte dich des übermässigen Gelächters“, d. i. sey nicht ausgelassen in der Freude. „Iss nicht Gehirn“, d. i. grüble nicht mit spitzfindigen Gedanken. „Zerbrich die Zähne nicht“, d. i. erlaube dir keine beissende Witze. „Man singe zur Leyer.“ „Verzehre das Herz nicht“, d. i. gräme dich nicht mit Sorgen, Kummer und Neid. „Wann die Winde wehen, so achte ihr Brausen“, d. i. schicke dich in die Zeit. „Wann es donnert, so halte dich an dem Boden“, d. i. sey männlich in Gefahren. „Ohne das Gebot des Befehlshabers verlasse deinen Posten nicht“, eine Warnung vor dem Selbstmorde nach Cicero (de Senect. 20). „Gib nicht jedem die rechte Hand“, d. i. trau, schau wem. „Thue nicht Speise in ein Nachtgeschirr“, d. i. werfet eure Perlen nicht vor die Schweine[1]). „Setze das Salz vor“, d. i. sey gastfrei[2]). „Freunde haben Alles gemein, und die Freundschaft ist eine Gleichheit“[3]). „Trage keinen engen Ring“, d. i. lass dich nicht allzu enge in Verbindungen ein, überhaupt trage keine Fesseln. „Nahe nicht einer Frau, die Gold hat, um Kinder zu zeugen.“ „Ziehe nicht Raubvögel auf“; „habe nicht Schwalben unter dem Dache“, d. i. halte nicht Gemeinschaft mit Schelmen und Schwätzern. „Ein scharfes Schwerdt wende von dir“, d. i. hüte dich vor den Lästerzungen. „Schüre nicht mit dem Schwerdte das Feuer an“, d. i. reize nicht den Erhitzten. „Lass die Spur des Topfes nicht in der Asche zurück“, d. i. lass die Sonne nicht über deinem Zorn untergehen[4]). „Alle Schärfe (ὀξίδα, beissende Witze, Lästerung) lass ferne von dir seyn.“ „Hilf dem, der eine Last sich auflegt, aber nicht dem, welcher sie sich abnimmt“; d. i. hilf Andern Lasten tragen und Pflichten übernehmen, aber thue der Nachlässigkeit keinen Vorschub. „Rupfe nicht am Kranze“, d. i.

---

[1]) Daher die räthselhaften Sprüche nach dem Grundsatz: *Ἀείσω ξυνετοῖς, θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι*, bei Stob. serm. 5.

[2]) Salz und Tisch ist ein altes Sinnbild der Gastfreundschaft: Archiloch. 75 das. Schneidewin p. 191.

[3]) Timaeus bei Suidas s. v. Diog. L. und Jambl. vit. Pyth. 30: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων, καὶ φιλία ἰσότης.*

[4]) Nach Plut. *περὶ φιλαδελφίας* pflegten die Pythagoreer, wenn sie etwas wider einander hatten, vor Untergang der Sonne sich die Hände zu geben und zu versöhnen.

tadle nicht das Verdienst. — Zu diesen sittlichen kommen noch einige diätetische Vorschriften: „Ἐμψύχων ἀπέχου, enthalte dich von dem Beseelten.“ Wir dürfen dieses nicht für ein Verbot der thierischen Kost überhaupt nehmen; sondern zur richtigen Erklärung des Ausdrucks ἔμψυχα führt uns eine Stelle des Jambl. vit. Pyth. p. 314, dass die Pythagoreer nur die Thiere essen durften, welche man opfern darf, weil in diese die menschliche Seele nicht wandere. Die übrigen sind also ζῶα ἔμψυχα, und zugleich erhellet hieraus der Grund, warum man ihr Fleisch nicht geniessen sollte. Die Scheu vor dem Leben überhaupt drückt sich wohl auch in dem Spruche dieses Weisen aus: „Du sollst im Tempel keine Laus tödten“ [1]). Ein anderes Akusma war: „Koste keine Fische“; ein anderes: „Enthalte dich von den Bohnen“, was nach Cicero (de Divin. I, 25) als ein wirkliches Speiseverbot (nicht symbolisch) zu nehmen ist. Auch in den Eleusinien war der Genuss der Bohnen, der Fische und des Hausgeflügels verboten [2]). Ein anderes Akusma lautete: „Eine Meerbarbe (ἐρυθρῖνον) nimm nicht auf“; wobei dahin gestellt bleibt, ob etwas Sinnbildliches darin liegt. Ferner: „Enthalte dich von den Dintenfischen (μελανούρων), denn er gehört den unterirdischen Göttern an.“ Göttling (Abhandl. S. 299) versteht unter den Melanuren die schwarzgeschwänzten Satyrn und hält es für ein Verbot der bacchischen Raserei; allein da das griechische Wort μελάνουρος eine bestimmte Bedeutung hat, so ist man nicht berechtigt, eine unklare, die es nicht hat, unterzulegen. Der Dintenfisch mag ein Bild der Verleumder seyn, die Andere anschwärzen. Ferner: „Die Malve pflanze wohl, aber iss sie nicht.“ „Die Mutter (μήτραν) eines Thieres iss nicht.“ „Von Verrecktem enthalte dich.“ Die zwei letzten Vorschriften haben darin ihren Grund, dass Geburt und Tod nach levitischen Begriffen den Menschen verunreinigt. — Die Lebensgrundsätze, die in dieser Spruchweisheit niedergelegt sind, verbunden mit den bacchischen Weihen, deren sich Pythagoras als Vehikel der Reinigung, der Enthaltsamkeit und der Besserung bediente, konnten nicht verfehlen unter denen, welche in seinen Bund sich begaben und so von der übrigen Welt sich absonderten, als ein wohlthätiges

[1]) Jambl. vit. Pyth. c. 28.

[2]) Porphyr. de abstin. IV, 16.

Salz zu wirken. Aehnlicher *αἰνίγματα*, wie man auch die Symbola nannte, bediente sich Philolaus[1]), und Christus in seiner Bergpredigt.

§. 102.

Eintheilung der Tugenden und die Tugendlehre im Besondern.

Wie der Dekalog zwei Tafeln hat, so sagt Platon (Minos p. 318 E): „Nichts ist frevelhafter und mehr zu vermeiden, als gegen die Götter in Worten oder Werken zu sündigen, zum andern, gegen die göttlichen Menschen.“ „Glaube nicht, dass nur Steine, Holz, Vögel und Schlangen heilig seyen und die Menschen nicht; sondern am meisten heilig ist der gute Mensch, am schandbarsten der böse.“ — Den Begriff der Tugend entwickelt Platon (Gorg. p. 506 E) aus der Wohlordnung, worin die Seele sich befinde: diess ist der Grund, warum die griechische Sprache das Gute auch das Schöne nennt; denn jenes hat die innere Seelenharmonie und die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz zu seiner Voraussetzung, das sinnlich Schöne aber besteht in der Uebereinstimmung der Theile eines Ganzen unter einander und mit der Idee des Ganzen. Die wohlgeordnete Seele ist nach Platon besonnen (*σώφρων*), die besonnene gut; der Besonnene thut, was sich gegen Götter und Menschen geziemt, gegen diese das Gerechte, gegen jene das Fromme, er ist also gerecht und fromm und zugleich beharrlich, denn er wird standhaft ausharren, wo er soll. In dieser Stelle des Gorgias ist demnach die Besonnenheit der höhere Begriff, der auch die Frömmigkeit, die Gerechtigkeit und die Beständigkeit in sich begreift. So sind dem Sophokles die Besonnenen schlechthin die Guten, als die in allen Dingen das rechte Mass halten, wenn er im Ajax (v. 132) singt: die Götter lieben die Besonnenen (*σώφρονας*) und hassen die Bösen. Man darf daher nicht mit Ritter (Gsch. d. Philos. II S. 422) die *σωφροσύνη* blos in der engen Bedeutung für die Mässigkeit in Befriedigung seiner Begierden nehmen. Das Wort kommt zwar auch in diesem Sinne im Phädon p. 68 C

---

[1]) Schol. Plat. Phaedon. p. 379 Bekk.

vor; allein Platon unterscheidet dann ausdrücklich den Begriff der Menge (*οἱ πολλοί*) von dem seinigen. In der Republik (IV p. 443 C) nimmt er die *δικαιοσύνη* in einem sehr umfassenden Sinne als die innere Wohlordnung der Seele. In diesem Sinne wird das Gerechtseyn als Tugend überhaupt der Gesundheit und dem Glücke in dem Spruche in der Vorhalle des Letotempels auf Delos gegenüber gestellt:

Κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν,
Ἥδιστον δὲ πέφυχ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν [1]).

Weil Platon diese Begriffe bald enger und bald weiter fasst, so bindet er sich bei der Eintheilung der Tugenden nicht immer an bestimmte Wörter und an eine bestimmte Zahl, und man darf daher nicht ohne weiters mit Göttling (Abh. a. d. cl. Alt. S. 245) von fünf Cardinaltugenden der Alten als einer ausgemachten Zahl reden. Im Euthydemos (p. 279 B) und Phädon (p. 69) setzt Platon das besonnen, gerecht und tapfer seyn neben einander, wie auch Aristoteles (Eth. ad Nicom. III, 3) die Tapferkeit oder Beständigkeit, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit als die drei Haupttugenden aufführt. Die *σωφροσύνη* begreift hier auch die richtige Einsicht und die *δικαιοσύνη* auch das Rechtthun gegen Gott in sich. In der Republik (IV p. 433 B) und im ersten Buch von den Gesetzen (p. 631) führt er neben der *σωφροσύνη* die *φρόνησις* auf, und setzt zu diesen beiden noch die *ἀνδρία* und die *δικαιοσύνη*. Jene *φρόνησις*, in welchem Sinne bisweilen auch die *σωφροσύνη* gebraucht wird, als die Liebe zur Weisheit, muss nach dem Phädon (p. 68 sq.) aller Tugend voranstehen, die ohne richtige Einsicht nur ein Schattenbild ist. Denn die Tugend muss sich von den niedern Beweggründen der Lust und der Unlust reinigen und ist demnach Heiligung (*καθαρμός*), wie man in den Weihen richtig angedeutet habe, sie ist das sich selbst Bestimmen und Handeln nach vernünftigen Gründen, nicht nach Gefühlen und Einbildungen, Neigungen und Leidenschaften. Diese Weisheit ist daher den andern Tugenden nicht eigentlich beizuordnen, wie Ritter (II S. 424) thut, sondern ihnen überzuordnen. Daher kommt es, dass im Protagoras (p. 324. 329 sq.) die Tugend in drei Theile zerlegt wird: Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit, und ihnen später p. 349 die Weisheit und die

---

[1]) Aristot. Eth. Eudem. I, 1. Eth. Nicom. I, 8, 14.

Beständigkeit beigefügt wird. Die drei ersten nämlich erfüllen den ganzen Umfang der Pflichterfüllung hinsichtlich ihres Gegenstandes: gegen den Nächsten soll man gerecht, in Beziehung auf sich selbst masshaltend und besonnen und gegen Gott fromm seyn. Sieht man aber auf das Subject, das diese drei Haupttugenden übt, so liegt ihnen die Erkenntniss des Guten (*σοφία* oder *φρόνησις*) zu Grunde, und ihre Modalität steht in der Beharrlichkeit im Guten oder in der Tapferkeit (*ἀνδρία*), welche den Versuchungen zur Ungerechtigkeit, zur Unbesonnenheit und zur Gottlosigkeit widersteht und sich dagegen waffnet.

Eine ethische Fabel theilt die Tugenden in zwei Theile: Gottseligkeit und Beständigkeit; wornach die erstere auch die Erfüllung der Selbst- und Nächstenpflichten in sich begreift. Sie lautet also [1]): Silenus belehrte den Midas, es gebe ausserhalb dieser Welt, die wir bewohnen, jenseits des Oceans zwei grosse Städte, von denen die eine die Gottselige, die andere die Streitbare heisse (*Εὐσεβὴς καὶ Μάχιμος*), deren Eigenschaften er weiter beschreibt. Weil sie ausser unsrer Welt liegen, so wird die Seltenheit der Tugend hiermit behauptet, und daher die Erzählung selbst der spottenden Weisheit des Silen zugeschrieben.

Die Liebe zur Weisheit stellt Platon als die Bedingung jeder Tugendübung obenan. „Weise seyn achte höher als das Leben", sagt Aeschylus (Suppl. 1014). Sokrates sagte: „Die Lehren der Weisheit muss man möglichst geniessen, wie Ambrosia und Nektar; denn die von ihnen ausgehende Süssigkeit ist lauter und ihr Göttliches kann hochherzig machen und wo nicht ewig, doch des Ewigen kundig." Derselbe: „Wenn gute Sinne wünschenswerth sind, so noch mehr der Verstand; denn er ist gewissermassen die Vollsinnigkeit des in uns thätigen Geistes: jene bewahren vor Täuschung in den Wahrnehmungen, dieser vor Fehltritten in den Handlungen" [2]). Von der Selbstkenntniss handelt ein pythagoreischer Ausspruch: „Wie ein körperliches Leiden nicht gehoben werden kann, wenn man es verbirgt oder belobt, so wird auch die Seele nicht geheilt,

---

[1]) Theopomp bei Aelian. V. H. III. 18.

[2]) Orelli Opusc. Gr. vet. sententiosa I p. 30.

wenn man sie irrig überwacht und vertheidigt[1]).“ Und ein anderer: „Deine Fehler suche nicht mit Worten zu decken, sondern durch Strafen zu heilen“[2]). Als Pythagoras von einem Trunkenbold gefragt wurde, wie er doch von der Trunkenheit ablassen könnte, so sagte jener: wenn er immerfort betrachte, was von ihm gethan werde[3]). „Ueberlegung vor dem Handeln ist besser als Reue“, ist ein Denkspruch des Philosophen Demokrates. Ein anderer desselben: „Die Ursache der Sünde ist die Unkenntniss des Bessern.“ Derselbe: „Die Welt ist eine Schaubühne, das Leben der Auftritt: du kommst, siehst und gehst wieder“[4]). Demokrit: „Die Arzneikunde heilet die Krankheiten des Leibes; die Weisheit benimmt der Seele die Leidenschaften.“ „Der ganze Mensch ist von Geburt Krankheit“[5]). Das grosse Ergebniss der Antigone des Sophokles ist der Schlusssatz (v. 1348): „Weise seyn ist weitaus das Erste zur Glückseligkeit: gegen die Götter frevle nicht; das Grosssprechen der Hoffärtigen geräth in grosses Leid, und lernet erst hernach im Alter die Weisheit.“ Sie lehret demnach wahrhaft fromm, besonnen und gerecht seyn. Man soll nach Platon (Phädon p. 68 sq.) nicht tapfer seyn, um andern Uebeln zu entgehen, gleichsam aus Feigheit, und nicht enthaltsam, um dafür eine andere Lust einzutauschen, sondern aus richtiger Einsicht des Guten (*φρόνησις*).

„Verachte Alles, sagt ein Sinnspruch der Pythagoreer, was du, von deinem Leibe erlöst, nicht bedarfst; was du dann noch bedarfst, darnach ringe und bitte Gott um seinen Beistand“[6]). Nach den Göttern soll man, sagt Platon (Lgg. V p. 726), der Seele, somit der Tugend, die höchste Ehre erweisen, mehr als seinem Leibe, seinem irdischen Leben, seinem Vergnügen, seinem Vermögen. „Alles Gold auf und unter der Erde ist nicht mit der Tugend zu vergleichen“ (p. 728 A). Die erste Sorge des Menschen sey daher seine Seele, dass er nicht nach eigenem Gefallen handle, sondern thue, was göttlich, recht und tugendhaft ist; so sorgt er für sein wahres Wohlergehen und seine

---

[1]) Stobäus 13. [2]) Orelli p. 46.
[3]) Orelli p. 50.
[4]) Orelli p. 82, 31. p. 84, 49. p. 88, 84.
[5]) Orelli p. 126, 179. 182.
[6]) Orelli p. 48.

Ehre [1]). Sokrates [2]) sagte von sich, er gehe umher, um Jung und Alt zu überzeugen, dass sie nicht zuerst für den Leib oder Geld sorgen sollen, und für nichts so sehr als für die Seele, dass sie möglichst vollkommen sey. Hiermit stimmt der Ausspruch des Sokrates (bei Stobäus c. 1) überein: „Wie man ein edles Ross nicht nach seinem kostbaren Geschirre, sondern nach seiner ausgezeichneten Art beurtheilt, also den Tugendhaften nicht nach Geld und Gut, sondern nach dem Adel seiner Seele.“ Er nannte einen ungesitteten Reichen einen goldenen Sklaven (bei Stob. c. 80). Jede andere Sorge soll nach Platon (Polit. IX p. 591 D) nur in Beziehung auf jene erste und höchste Angelegenheit stattfinden: das Ebenmass im Körper suche man wegen des Einklangs in der Seele, das durch Geld und Gut weder durch Ueberfluss noch durch Mangel etwas in der innern Verfassung gestört werde; Ehre nehme man so weit an, als sie besser macht. Nächst den Göttern und der Seele gebührt nach Platon (Lgg. p. 728 D) dem Leibe die dritte Ehrenstufe, und es sey am besten, wenn er nicht durch Schönheit, Stärke, Schnelligkeit, Gesundheit ausgezeichnet sey, weil sonst die Seele leicht übermüthig und frech werde; aber auch nicht das Gegentheil, weil sie sonst niederträchtig werde; die Mittelstrasse sey in diesen Dingen das Beste, um am ehesten mässig und zuverlässig zu seyn. So halte man auch bei Geld und Ehre am besten die Mitte aus demselben Grunde. Auch nicht um der Kinder willen sammle man Schätze, die weder für sie noch den Staat erspriesslich sind. Eine Habe der Jünglinge, die keine Schmeichler herbeilockt, und eben so wenig des Nöthigen ermangelt, ist am besten für das Studium und die guten Sitten. Kindern muss man grosse Gewissenhaftigkeit (*αἰδώς*), nicht Schätze hinterlassen Klitarch: „Für die Seele sorge als für den Feldherrn, für den Leib als für den Soldaten“ [3]). Sokrates (bei Stobäus c. 4) sagte: „So wenig ein Kranker eine Last, kann ein Unverständiger das Glück ertragen.“ Derselbe: „Im Glücke hochsinnig zu seyn, ist so schwer als auf einer schlüpfrigen Rennbahn zu laufen“ (Stob. c. 102). Platon im Euthydemus (§. 26 f. vgl. 20): Reichthum, Gesundheit, Schönheit,

---

[1]) Plat. Alcib. I p. 135.

[2]) Bei Plat. Apolog. p. 30 A.

[3]) Stob. *περὶ ψυχῆς* p. 928.

Stand, Macht, Ehre und Glück sind nicht Güter an sich, da sie ohne Verstand mehr schaden als nützen. Eben so Solon (Eleg. IV, 15): „Viele Böse sind reich und Gute arm; aber wir wollen ihren Reichthum nicht gegen die Tugend eintauschen. Denn diese ist von beständiger Dauer, die Schätze aber hat man bald und bald nicht.“ — Diese gesunde Lehre von der Lebensweisheit hat ein anderer Schüler des Sokrates, Antisthenes, und dessen Schüler Diogenes der Cyniker auf die Spitze getrieben, sie haben die Gottähnlichkeit in die Bedürfnisslosigkeit gesetzt, und sich hierin durch strenge Zucht und Entsagung geübt. Schon vor ihnen lehrte Demokrit: „Die Ausdrücke Armuth und Reichthum bezeichnen Bedürftigkeit und Sättigung; folglich ist der Bedürfende nicht reich und der nicht Bedürfende nicht arm“ [1]). Antisthenes lehrte: „Die Tugend sey zum Glücke hinreichend, und bedürfe nichts als eine sokratische Kraft“ [2]). Aristipp dagegen, ein anderer Schüler des Sokrates, lehrte: „Die Lust beherrschet, nicht wer sich ihrer enthält, sondern wer davon Gebrauch macht, ohne sich von ihr hinreissen zu lassen“ [3]).

Die Frömmigkeit haben die Alten durch Lehren und Fabeln nachdrücklich eingeschärft. Theognis (Eleg. 687) singt: „Es geziemet den Sterblichen nicht, mit den Unsterblichen zu streiten oder zu rechten.“ Derselbe v. 1179: „Scheue und fürchte die Götter; denn das bewahret vor gottlosen Werken und Worten.“ Das silberne Menschenalter konnte „den Uebermuth nicht von sich abhalten, wollte den Unsterblichen nicht dienen, noch auf den heiligen Altären der Seligen opfern, wie es den Menschen gebühret“ [4]). Sophokles (Ajax 125) lässt den Odysseus sagen: „Ich sehe, dass wir nichts Anderes sind als Bilder, so viele wir leben, oder ein leichter Schatten“; worauf Athene die Nutzanwendung macht: „Das erwägend hüte dich, gegen die Götter Hoffährtiges zu reden oder übermüthig zu werden, wenn du mehr als Andere durch die Hand vermagst oder an Grösse des weiten Reichthums: alles Menschliche neigt sich wie der Tag und kehret wieder.“ Hierin hat die Vorstellung von dem Neide der Götter bei übergrossem menschlichem Glück ihren Grund; wie wenn

---

[1]) Orelli p. 110, 95.
[2]) Diog. L. VI, 11.
[3]) Stob. λόγ. ιστ'.
[4]) Hesiod. Op. 133.

Göttinnen sich mit Männern begatten[1]). Jasion, mit welchem Demeter den Reichthum (Plutos) erzeugte, wurde von Zeus Blitzstrahl getroffen[2]), anstatt zu sagen: bei wem Demeter den Reichthum schafft, der hüte sich vor dem Stolz, der Donnerkeil wirft den übermüthigen Reichen in Staub. Niobe, Tochter des Tantalus, Gattin des Amphion von Theben, rühmte sich ihrer zahlreichen Kinder gegen Leto, die deren nur zwei habe; darauf tödteten Apollon und Artemis sie alle, und die Mutter selbst wurde nach späterer Fabel bei Sipylus in einen thränenden Stein verwandelt[3]). Der Aeolide Salmoneus, der eine Stadt in Elis nach seinem Namen gegründet hatte, wollte als Zeus durch Opfer verehrt werden, wurde aber sammt der Stadt durch des Zeus Blitzstrahl vertilgt[4]). Knyx, Sohn des Morgensterns, und seine Gattin Alkyone wurden für ihren Hochmuth, sich Zeus und Here zu nennen, in gleichnamige Meervögel verwandelt[5]). „Tausche nicht, gegen die Götter frevelnd, Ehre von Men-

---

[1]) Hom. Od. V, 118.

[2]) Od. V, 128.

[3]) Hom. Il. ω', 602. Die alten Grammatiker beim Schol. Villois. halten die V. 614–617 von der Metamorphose für ein späteres Einschiebsel. Ueber Niobe vgl. Apollodor. III, 5, 6 und das. Heyne p. 238 sqq. Pausanias I, 21, 3 besah den abschüssigen Felsen, fand aber wenigstens in der Nähe keine Aehnlichkeit mit einem trauernden Weibe: vgl. Paus. II, 21, 9 f. Stewart (description of some ancient monuments London 1842) sah bei Magnesia einen von den Bergwassern benetzten Stein in Gestalt einer sitzenden trauernden Frau, die er für Cybele, der Berichterstatter aber (in d. A. allg. Zeit. 1843 Beil. 73) für Niobe hielt. Vgl. Creuzer IV S. 781 f.

[4]) Apollodor. I, 9, 7 und das. Heyne p. 59.

[5]) Apollodor. I, 7, 4 und das. Heyne p. 41. Solche Metamorphosen sind erst spätere Ausgeburten der Einbildungskraft; anfänglich verglich man nur Menschen mit Thieren oder Pflanzen. So sagt Homer (Il. IX, 561) von Marpessa, die von Apollon geraubt worden war, dass ihre Mutter, welche das Schicksal eines um seine geraubten Jungen trauernden Eisvogels (ἀλκυών) hatte, ihr (der Marpessa) desswegen den Uebernamen (ἐπώνυμον) Alkyone beigelegt habe. Von einer Verwandlung ist nicht die Rede. Uebrigens verstehen in dieser

schen ein", lehrte Ibikus[1]). Die Wahrheit dieses Satzes wurde nachgewiesen in den Wettstreiten des Linus und des Marsyas mit Apollon, in dem Streite der Side, Gattin des Orion, mit Here wegen der Schönheit[2]). Der grosse Eurytus forderte den Apollon im Bogenschiessen heraus, zürnend tödtete ihn der Gott[3]). Thamyris, Sohn des Philammon, verlor in Messenien das Augenlicht, weil er sich rühmte im Gesang selbst die Musen zu übertreffen, und nach Prodikus von Phokäa soll er noch im Hades bestraft worden seyn[4]). Sokrates sagte: „Wir verehren Gott in dem Masse, als wir unsern Geist von aller Schlechtigkeit als von einem Schandfleck rein darstellen." Ein pythagoreischer Denkspruch lautet: „Wir werden am besten, wenn wir zu den Göttern gehen"[5]). Demokrates: „So man glaubt, dass die Götter auf Alles schauen, so wird man weder insgeheim noch öffentlich sündigen"[6]).

„Bete zu den Göttern, denn sie sind mächtig; ohne die Götter wird den Menschen weder Gutes noch Böses zu Theil", singt Theognis (Eleg. 171). Die Kraft des Gebets und die Fügung von oben gleicht Aeschylus (Choëph. 460 f.) folgendermassen aus: „Die Schickung harrt lange, den Betenden mag sie kommen." Platon (Alcib. II p. 138) räth wohl zu überlegen, was man von den Göttern bittet, dass man nicht im Unverstand Uebel sich erbitte; bei welcher Gelegenheit er (p. 143 A) folgendes Gebet eines Dichters anführt: „König Zeus, das Gute verleih uns, mögen wir's uns erbitten oder nicht; doch vor dem Argen bewahre uns, selbst wenn wir darum flehen." Das öffentliche und Hausgebet der Lacedämonier lautete kurz also: die Götter möchten ihnen das Schöne und Gute verleihen[7]). Platon lässt seinen Sokrates am Schlusse des Phädrus (p. 279 B) also beten: „O

Stelle der Scholiast und Heyne statt der Marpessa unrichtig deren Tochter Kleopatra, die ja nicht geraubt worden ist.

[1]) Bel Plat. Phaedr. p. 242 C. Ruhnken. ad Tim. Lex. p. 90.

[2]) Apollodor. I, 4, 3 das. Heyne p. 20. Olympiodor. ad Plat. Alcib. P. II p. 67 das. Creuzer. Man zeigte die Flöten des Marsyas im Apollotempel zu Sicyon: Pausan. II, 7, 9.

[3]) Hom. Od. θ', 226.

[4]) Pausan. IV, 33, 7.

[5]) Orelli p. 44.

[6]) Orelli p. 88, 80.

[7]) Plat. Alcib. II p. 148 C.

lieber Pan und ihr andern Götter dahier, verleihet mir, dass ich reines Herzens (im Innern schön) werde, und das Aeussere, das ich habe, in Uebereinstimmung mit meinem Innern stehe. Möchte ich den Weisen für reich halten, möchte das mir für Schätze Goldes gelten, was niemand mit sich tragen oder führen kann als nur der Tugendhafte (*ὁ σώφρων*)." „Bedürfen wir noch etwas, o Phädrus? frägt Sokrates; denn für mich habe ich bescheiden gebetet." Und Phädrus erwiedert: „Bitte solches auch für mich." Wenn in diesem Gebete Pan, der sonst untergeordnete Hirtengott, an die Spitze aller Götter gestellt wird, so folgt hier Sokrates der Weise der alten Aegyptier und des Orpheus, der den Phanes-Eros auch Pan nannte, und jener verstand wohl darunter die Liebe zur himmlischen Weisheit, den Geist, der uns Gott ähnlich macht, das All als die oberste Gottheit, nach dem Vorbilde Pindars, welcher ihn als Gott der Sphärenharmonie und der Lyrik nebst der grossen Mutter (Cybele) besonders verehrte [1]). Als himmlischer Tänzer stellt er die schöne Wohlordnung aller Theile im Verhältniss zum Ganzen, die Uebereinstimmung von Form und Inhalt in der Redekunst dar. — Wie man beim Essen der Götter gedachte, haben wir S. 11 gesehen. Nach einem andern Berichte [2]) hatten die Alten die Sitte, nach beendigter Mahlzeit ungemischten Wein des guten Genius umherzureichen und davon zu schlürfen, und beim Auseinandergehen Zeus dem Erhalter zu Ehren davon zu trinken.

Die Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) zeigt sich in Gemüthsbewegungen, in Worten und Werken, in der Mässigkeit im Lebensgenuss und in der Mässigung im Streben nach Besitzthümern und Ehre. Sprüche der Pythagoreer lauten: „Beherrsche vor Allem die Zunge." „Schweige, oder rede Besseres als schweigen." „Jede Gemüthsbewegung (*πάθος*) ist für das Heil der Seele sehr nachtheilig." „Im Zorne rede und handle nicht." „Der kann nimmermehr frei seyn, welcher den Leidenschaften fröhnt" [3]). Demokrit: „Den Zorn zu bekämpfen ist schwer, eines vernünftigen

---

[1]) Th. I S. 225.

[2]) Aristoph. Equ. 85. Suidas v. *ἀγαθοῦ δαίμονος* und *ἄκρατος οἶνος*.

[3]) Orelli p. 44. 48. 50.

Mannes Pflicht ist, ihn zu beherrschen.“ Derselbe: „Der Zorn gebiert, wie eine Hündin, blinde Jungen.“ „Sich selbst zu überwinden, ist der erste und herrlichste von allen Siegen; von sich selbst überwunden zu werden, das Schimpflichste und Schlechteste“ [1]). Als Demokrit einen Schwätzer sah, sagte er: „Der scheint mir nicht fähig zu reden, sondern unfähig zu schweigen“ [2]). Klitarch, ein Schüler des Aristoteles: „Was du nicht hören willst, das rede nicht, und was du nicht sagen willst, das höre nicht; es ist etwas Missliches um die Ohren und die Zunge“ [3]). Der Cyniker Diogenes sagt von der Schädlichkeit der Furcht, dass Viele, was sie fürchten, vorausnehmen, wie wenn man in einem Schiffe dem Sturm ausgesetzt, nicht abwartet, bis es sinkt, sondern vorher sich das Leben nimmt [4]). Der zehnjährige trojanische Krieg mit seinem Unglück für beide Theile aus Veranlassung des Raubs eines griechischen Weibes durch Paris (Alexander), Sohn des Priamus, gab Stoff zu einer ethischen Fabel, deren Sinn ist, dass wenn man der Fleischeslust gehorcht, man dagegen die Herrschaft und den Kriegsruhm einbüsse. Dieser Gedanke wurde durch Einmischung der Götter also vorgetragen: als Vorbild der Herrschaft galt Here, die Gattin des Zeus, als Kriegerin Athene, als Göttin der Sinnenlust Aphrodite. Sie, im Verhältniss zu den Menschen gedacht, entzweien sich. Sie waren zur Hochzeit des Peleus und der Thetis geladen; Eris, die personificirte Zwietracht, war vergessen und wollte sich rächen, sie bereitete einen Apfel mit der Inschrift: „Der Schönen“, und warf ihn unter die drei Göttinnen. Sie geriethen in Streit, wer ihn haben sollte, und Zeus, vor den sie denselben brachten, bestellte den Paris, der am Ida seine Herden hatte, zum Richter; Here verhiess ihm Herrschaft, Athene Kriegsruhm, Aphrodite aber versprach ihm die schöne Helena, wenn er ihr den Apfel zuerkenne. Die Letzte siegte, und so entspann sich der unheilvolle Krieg [5]), der dem Paris selbst das Leben ko-

---

[1]) Orelli p. 100, 52. p. 118, 133. p. 120, 143.

[2]) Orelli p. 132, 3.

[3]) Stob. *περὶ γλωσσαλγίας* p. 396.

[4]) Stob. *περὶ δειλίας.*

[5]) Eurip. Hec. 637 das. Schol. Bathykles bildete am amykläischen Throne die Göttinnen ab, wie sie von Hermes zu Alexander als Schieds-

stete: Philoktetes traf ihn mit herakleischen Pfeilen [1]). Diese naiv vorgetragene Sittenlehre ist für den sinnlichen Menschen entsprechender als die Philosopheme eines Platon. Schon Athenäus (XIII, 2 p. 510 C) sah in dem Urtheil des Paris und in der Fabel des Xenophon von Herakles am Scheidewege den Kampf der Wollust und der Tugend vorgestellt. Den Scheideweg nach rechts zur Tugend und nach links zur Lust pflegten die Pythagoreer an dem Buchstaben Υ zu veranschaulichen [2]). In demselben Gegensatz stellte Sophokles in einem verloren gegangenen Stücke Aphrodite mit Salben und im Spiegel sich betrachtend und Athene des Oels sich bedienend und den Leibesübungen sich unterziehend dar, jene, sagt Athenäus (XV, 35 p. 687 C), als die leibhafte Lust, diese als die Tugend. Bedeutsam stellte daher Menelaus nach seiner Rückkehr aus dem Kriege den *θεαῖς Πραξιδίκαις* Bilder auf (S. 142). Helena selbst wurde zu einer Tochter des Zeus und der Nemesis gemacht. An dem Fussgestell der Nemesis in dem attischen Gau Rhamnus stellte der Künstler (Agorakritus oder sein Schüler Phidias) die Leda als Pflegemutter dar, wie sie die Helena zur Nemesis führt [3]). In die Linke gab er ihr den Zweig von einem Apfelbaum (*μηλέας*), vermuthlich eine Anspielung auf den Zankapfel und das Urtheil des Paris, in die Rechte eine Schale mit Figuren von Aethiopiern, worin man eine Andeutung auf ihren Vater Okeanos fand. Gleichzeitig verband er damit meines Erachtens eine Beziehung auf den Uebermuth der Perser, den auf dem benachbarten Schlachtfeld von Marathon die göttliche Nemesis traf. Er setzte ihr nämlich eine Krone mit Hirschen und kleinen Siegesgöttinen auf das Haupt, welche Attribute mit der Nemesis als solcher nichts zu schaffen haben, hier aber den marathonischen Sieg bedeuten, welcher durch den Beistand der Hirschgöttin Artemis bekanntlich vermittelt wurde. Pausanias erzählt sogar eine, wie es scheint, später erfundene, jedoch in der Anthologie besungene Sage,

---

richter geführt werden: Pausan. III, 18, 12. Dieselbe Vorstellung fand sich an dem ein Jahrhundert ältern Kasten des Kypselus: Paus. V, 19, 5.

[1]) Apollodor. III, 12, 6.

[2]) Lactant. Instit. VI, 3.

[3]) Der Verf. d. cyprischen Ged. bei Athen. VIII, 10 p. 334. Apollodor. III, 10, 7. Pausan. I, 33, 7 f. Hygin. Astron. II, 8.

die rhamnusische Statue sey aus dem Marmorblock verfertigt worden, welchen die Perser in der Absicht mitgebracht hatten, daraus ein Siegeszeichen zu machen [1]).

Von der Selbstbeherrschung in geschlechtlicher Beziehung sagt Theognis (v. 581): „Ich hasse eine herumlaufende Dirne und einen ausgelassenen Mann, welcher die fremde Flur pflügen will.“ Von der Mässigkeit im Trinken derselbe v. 499: „Im Feuer prüfen kundige Männer Gold und Silber, des Mannes Sinn zeiget der Wein, auch eines sonst verständigen, wann (ich lese ὅτ' anstatt τόν) er gerne übermässig trinket, so dass er ihn zu Schanden macht, auch wenn er zuvor weise war.“ Drei Grade im Weintrinken unterscheidet Panyasis [2]): im ersten sind die Chariten da, die heitern Horen und der laute Dionysos, die Geber des Weines; im zweiten Grade stellt sich die cyprische Göttin mit Dionysos ein, und so viel ist dem Menschen löblich zu trinken; aber im dritten kommt Hybris und Ate, vor dem Uebermass und seinen verderblichen Folgen sollst du dich hüten. Aehnliche Gedanken finden sich in einem pythagoreischen Gleichniss: „Dreierlei Trauben bringt der Weinstock hervor, die erste der Freude, die zweite der Trunkenheit und die dritte des Uebermuthes“ [3]). Von den vergeblichen Sorgen singt Theognis v. 583: „Was geschehen ist, das ist unmöglich ungeschehen zu machen; was zukünftig ist, bei dem wende man sorgfältige Vorsicht an.“

Vor der Habsucht warnt Solon in folgender Stelle (Eleg. IV, 11, 71): „Der Reichthum hat kein offenbares Endziel; denn die von uns jetzt das meiste Vermögen besitzen, wollen noch so viel erjagen. Wer vermöchte sie Alle zu sättigen? Die Unsterblichen verleihen den Menschen Gewinn; aber daraus erwächst das Verderben (ἄτη). Wann Zeus zur Strafe es sendet, dann hat der Eine das, der Andere jenes [4]).“ Derselbe Eleg. IV, 14, 7: „Niemand kommt

---

[1]) H. Meyer Gesch. d. bild. Künste bei d. Griech. I S. 85 f. II S. 83 ff.

[2]) Bei Athen. II, 3 p. 36 d.

[3]) Antonius Melissa c. 48.

[4]) ἄλλο τόθ' ἄλλος, nach der Verbesserung von Döderlein Lect. var. c. 1; denn von verschiedenen Zeiten (ἄλλοτε) kann nicht die Rede seyn.

mit all seinem Ueberfluss in den Hades, noch kann er für Lösegeld dem Tode entrinnen, oder schweren Krankheiten oder dem heranschleichenden beschwerlichen Alter.“ Theognis (Eleg. 145): „Besser ist es, mit Gottesfurcht wenig, als grosse Schätze mit Unrecht zu besitzen.“ Derselbe v. 465: „Uebe dich in der Tugend und das Recht sey dir lieb; lass dich keinen Gewinn bethören, wenn er schimpflich ist.“ Aeschylus (Agam. v. 388): „Reichthum gewährt keinen Schutz vor Vernichtung dem Manne, der muthwillig wider den grossen Altar der Gerechtigkeit ausschlägt. Es drängt ihn die schnöde Ueberredung (*Πειθώ*), die unerträglich berathende Tochter des Verderbens (*Ἄτη*). Die Rettung ist dahin.“ Derselbe (Agamemn. v. 1006): „Wer von seinem Ueberfluss hinwirft mit masshaltender Schleuder, dem verfällt nicht das ganze Haus unheilvoll, dessen Nachen versinkt nicht.“ Demokrit (Zeitgenosse Herodots): „Das Schätzesammeln für die Kinder ist ein Vorwand der Habsucht, verräth aber den eigenen Charakter.“ Derselbe von der Genügsamkeit: „Was der Leib bedarf, haben Alle leicht ohne Mühe und Sorge; was Mühe und Sorge bereitet und das Leben verbittert, das begehrt nicht der Leib, sondern das Vorurtheil.“ „Die Begierde nach Mehr büsst das Vorhandene ein, wie der äsopische Hund.“ „Der Reichthum nach der Natur beschränkt sich auf Brod und Wasser und die nothdürftige Bedeckung des Leibes, der überflüssige aber nach der Seele hat keine Schranke und quälende Gier.“ Demokrit nannte die meisten Reichen Verwalter, aber nicht Herren ihres Geldes [1]). Diogenes der Cyniker sagte: „Der Geiz sey eine Metropole alles Uebels“ [2]).

Vor thörichter Selbstgefälligkeit warnt die Fabel von Narcissus, welchen wir schon in Beziehung zu dem Eros der Thespier, in deren Gebiete die Quelle des Narcissus sich befand [3]), in seiner ursprünglich physiologischen Bedeutung erkannt haben [4]), dessen gefallsüchtiges Beschauen aber auch in ethischem Sinne genommen wurde. Denn die Nymphen sollen zu ihm gesagt haben: „Viele werden dich hassen, so du dich selbst liebst“ [5]). – Die traurigen

---

[1]) Orelli p. 98. 37 ff. p. 124, 162. p. 132, 7.

[2]) Diog. L. §. 50.

[3]) Pausan. IX, 31, 7.

[4]) Th. I Inh. S. XXVIII.

[5]) Suidas v. *πολλοί σε.*

Folgen der Eitelkeit konnte man an den beiden thebanischen Kriegen ersehen. Das Hochzeitkleid und Geschmeide, das Kadmus seiner Gattin Harmonia schenkte [1]), brachte nichts als Unheil und Blutvergiessen; denn Eriphyle verleitete, dadurch bestochen, sowohl ihren Gatten Amphiaraus als ihre Söhne zu jenen Kriegszügen, sie wurde desshalb von ihrem Sohne Alkmäon mit dem Tode bestraft, dieser aber wahnsinnig, und des Jammers ward kein Ende, bis man den verhängnissvollen Schmuck dem Gott in Delphi weihte [2]). Demokrit: „Wer mit einem Grössern wetteifern will, nimmt ein klägliches Ende“ [3]). Aeschylus (Pers. 818) singt: „Der aufsprossende Uebermuth trägt die Fruchtähre des Verderbens (Ἄτη), wovon er eine thränenreiche Erndte mäht.“ Daselbst v. 824: „Zeus naht als Rächer der hoffährtigen Gedanken und fordert strenge Rechenschaft.“ Derselbe (Agam. 951): „Den milden Herrscher blickt Gott von ferne gnädig an; denn niemand trägt gerne ein Sklavenjoch.“ Personificirt hat der freche Uebermuth (Ὕβρις) bei Bacis [4]) und Pindar (Ol. XIII, 12) die Anmassung (*Κόρος*) zum Sohne, bei Solon II, 6 und Theognis v. 153 den Koros zum Vater in Folge grossen Reichthums. Diess ist kein Unterschied in der Sache, sondern das zweite Mal wird *Κόρος* in der Bedeutung von Sättigung genommen, und von Solon [5]) ein Sohn des Reichthums genannt. Aeschylus (Agam. 767) sagt: „Der alte Uebermuth erzeugt in schlechten Sterblichen gerne einen jungen Uebermuth; dann, ja dann, wann er am Ziele seiner Wünsche ist, zeugt er die jugendliche Anmassung [6]) und den widerwärtigen, unbezwinglichen, leidigen Dämon, den Trotz (*Θράσος*), in der Behausung der schwarzen Ate, die ihren Eltern gleicht.“

Zur Beständigkeit ermahnt Theognis (Eleg. 319) folgender-

---

[1]) Apollodor. III, 4, 2.

[2]) Apollodor. III, 6, 2. 7, 2. 5 ff. Pausan. VIII, 24, 8.

[3]) Orelli p. 100, 54. Wahrscheinlich nach einer äsopischen Fabel, vgl. Phädr. I, 24.

[4]) Bei Herod. VIII, 77.

[5]) Bei Diog. L. I, 59.

[6]) V. 770 ist von verdorbener Lesart; ich verbessere *νεάρον φύουσα Κόρον.*

massen: „Ein guter Mann hat allezeit einen festen Sinn und ist standhaft im Unglück wie im Glücke; wenn aber Gott dem Bösen Gut und Reichthum verleihet, so kann er thöricht seine Schlechtigkeit nicht zurückhalten.“ Derselbe v. 555: „Sey muthig in Trübsalen und erflehe Erlösung von den unsterblichen Göttern.“ Dem Sokrates wurden von Stobäus die Sprüche zugeschrieben: „Wie eine Bildsäule auf dem Fussgestell, also muss der Tugendhafte auf seinem guten Vornehmen unverrückt fest stehen.“ „Den Thoren ist, wie den Kindern, eine Kleinigkeit Grund genug zum Weinen.“ Platon (Apolog. p. 28 D.) beschreibt die Tugend der Tapferkeit also: „Wohin jemand sich stellt in der Meinung, es sey da am besten, oder wohin er von einem Obern gestellt wird, da muss er meines Erachtens unerschrocken stehen bleiben und weder Tod noch sonst etwas scheuen, ausgenommen das Schandbare.“ Demokrit: „Die Freimüthigkeit ist eine Eigenschaft des Freien; misslich aber ist die Unterscheidung der Umstände.“ (Seyd klug wie die Schlangen etc.) Derselbe: „Man muss die Frömmigkeit offen bekennen und die Wahrheit muthig vertheidigen“ [1]). Den Mangel an Beharrlichkeit, blos zu wollen, ohne das Gewollte zu vollbringen, rügt Theognis (v. 949) in bildlicher Rede: „Wie ein starker Löwe habe ich ein Hirschkalb unten an den Füssen gepackt und seines Bluts nicht geschlürfet, hohe Mauern habe ich ersticgen und die Stadt nicht geplündert, Pferde an den Wagen gespannt und bin nicht gefahren: ich habe gehandelt und nicht gehandelt, unternommen und nicht unternommen, gethan und nicht gethan, vollbracht und nicht vollbracht.“ Als Demokrit einen arbeitsamen Jüngling sah, sprach er: „Du bereitest ein treffliches Gericht für das Alter“ [2]).

Die Gerechtigkeit endlich als die Grundtugend gegen den Nächsten zeigt sich in Worten und Werken. „Man muss Weihrauch den Göttern, Lob guten Menschen spenden“, sagte Sokrates (bei Stobäus c. 1). Derselbe: „Wie das Kleid die Gebrechen, so decket Liebe die Sünde“ (Stob. c. 37). Derselbe: „Es ist besser mit dem Fusse zu straucheln als mit der Zunge.“ Platon (Minos p. 319 A) fordert Billigkeit im Urtheil: „Man muss allezeit grosse Vor-

---

[1]) Orelli p. 98, 41. p. 118, 130.

[2]) Orelli p. 132, 2.

sicht anwenden, wenn man einen Menschen tadelt oder lobt, dass man es mit Recht thue. Denn Gott zürnet, so jemand einen ihm Aehnlichen tadelt, oder einen ihm Unähnlichen lobt: jener aber ist der Tugendhafte.“ Eben so verweist es der Chor dem Philoktetes bei Sophokles (v. 1140), dass er über die gemeinschaftlich von den Griechen beschlossene List zu hart urtheile: „Es geziemt dem Manne recht zu reden, und wenn er spricht, nicht bittern Schmerz mit der Zunge auszustossen.“ Der Philosoph Demokrates: „Es ist besser, eigene Fehler zu strafen als fremde.“ „Sey nicht misstrauisch gegen jedermann, sondern leutselig und zutraulich“[1]). Von der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit ist das homerische Wort bekannt[2]): „Verhasst wie des Hades Pforten ist mir der, welcher Anderes im Herzen birgt und Anderes redet.“ Aeschylus (Prom. 1068 f.) sagt: „Die Verräther habe ich hassen lernen, und es gibt keine Seuche, die ich mehr als diese verabscheue.“ Nach Pythagoras[3]) sind die schönsten Gaben, welche die Götter den Menschen verleihen, diese zwei: die Wahrheit zu reden und wohlzuthun; und beides, setzte er hinzu, ist den Werken der Götter zu vergleichen. Pindar (Ol. X, 6) macht die Wahrhaftigkeit zur Tochter des Zeus. Die Eidestreue stand unter Zeus Obhut, welcher daher den Beinamen *Ὅρκιος* hat[4]). Man pflegte bei einem feierlichen Schwur drei Götter zu nennen, wie schon Drakon verordnet hatte, bei Zeus, Poseidon und Athene zu schwören[5]). Die heilige Dreizahl war auch in Solons Gesetzgebung vorgesehen; bald waren es Zeus, Apollon und Athene, bald Zeus, Poseidon und Demeter, bald Zeus, Hermes und Poseidon[6]). Pythagoras untersagte den Eid; man solle sich bemühen, sich glaubwürdig darzustellen[7]). Eine Gnome Solons lautete schon:

---

[1]) Orelli p. 82, 25. p. 86, 57.

[2]) Il. I, 312.

[3]) Bei Aelian. V. H. XII, 59. Stobaeus Serm. XI, 25.

[4]) Sophocl. Phil. 1324. Vgl. v. Lasaulx über den Eid bei den Griechen 1844.

[5]) Schol. Hom. Il. *ο'*, 36.

[6]) Hesych. v. *τρεῖς θεοί* u. das. d. Ausl.

[7]) Diog. L. VIII, 22. Jambl. vit. Pyth. c. 28.

ὄρκῳ μὴ χρῷ [1]). Isokrates Theophrast und die Stoiker empfehlen, dass man sich nur selten der Eide bediene [2]). Zwischen Wahrhaftigkeit und Nothlüge zieht Platon die feine Grenzlinie, wenn er (de rep. III p. 389 B) sagt, den Göttern sey die Lüge schlechthin unnütze, den Menschen aber wie eine Arznei nützlich; freilich dürfen nur Aerzte und nicht jedermann davon Gebrauch machen. Wenn jemanden, so sey es den Herrschern eines Staates gestattet, zum gemeinen Besten zu lügen. Wie also ohne Krankheiten die Arzneimittel überflüssig wären, so hat nach platonischer Lehre die Erlaubniss, eine Unwahrheit zu sagen, die Verdorbenheit der Menschen zu ihrer Voraussetzung, darf aber nicht zu selbstsüchtigen Zwecken gemissbraucht, sondern muss als Heilmittel für Andere von denen, die es verstehen, weise angewendet werden, gleichwie man durch Gifte Kranke heilen kann.

Es gab zu Athen öffentliche Verwünschungen, die man dem Buzyges zuschrieb, über denjenigen, welcher den Weg nicht recht anzeigt, oder Feuer einlegt, oder die Brunnen verderbt, oder jemand vom Essen abhält [3]). — Die Tempel waren Asyle; unerbittlich pflegten die Götter die Verletzung des Asylrechtes zu strafen [4]). „Gäste und Arme sind von Zeus", sagt Homer (Od. VI, 207. XIV, 57). „Dem Tempel darf man nicht den Altar, der menschlichen Natur nicht das Mitleid nehmen", war ein Ausspruch Phocions (bei Stobäus). Demokrates: „Ein Wohlthäter sieht nicht auf Vergeltung, sondern nimmt sich vor, Gutes zu thun" [5]). Demokrit: „Theile den Fremden und den Bedürftigen mit von dem, was da ist; denn wer den Bedürfenden nicht gibt, der wird auch nicht empfangen, so er bedarf." Derselbe: „Die Wohlthätigkeit macht den Menschen Gott ähnlich, wenn es nicht um des Lohnes willen geschieht und es in Wahrheit ein Wohlthun ist." „Es ist besser Weniges geben als Grosses versprechen; denn es ist minder misslich, und der Empfänger hat Werke, nicht Worte nöthig" [6]). Als aber Demokrit jemand

---

[1]) Orelli p. 150. [2]) Lasaulx S. 28 f.

[3]) Diphilus bei Athen. VI, 35. Eine Stelle, die E. v. Lasaulx über den Fluch bei Griechen u. Römern S. 12 nicht richtig wiedergibt.

[4]) Paus. VII, 25.

[5]) Orelli p. 86, 62. [6]) Orelli p. 118, 134 ff.

mit vollen Händen und ohne Prüfung Spenden austheilen sah, sprach er: „Das bekomme dir übel, dass du aus den jungfräulichen Chariten Huren machest“ [1]). Den Vater der Menschen soll man durch Wohlthätigkeit erfreuen: er begleitet die Bittenden [2]) und ist selbst der Gastliche (ξένιος). Die Bilder des Zeus ξένιος und der Athena ξενία standen auf dem Markte in Sparta [3]). Ihm und der Gastfreundschaft war bei den Gemeinschaftsmahlen der Kreter ein eigener Tisch gewidmet [4]). Er sandte, um das verletzte Gastrecht zu rächen, die Atriden nach Troja [5]). Die homerische Sitte forderte, erst nach dem Essen zu fragen, wer der Gast sey [6]); auch gab man den Besuchenden ein Geschenk mit [7]). „Niemand, singt Theognis (Eleg. 143), der einen Gastfreund oder einen Flehenden hintergangen hat, ist den Unsterblichen verborgen geblieben.“ — Zeus (φίλιος) galt auch für den Beschützer der Freundschaft [8]), unter welchem Namen er ein Heiligthum zu Megalopolis hatte [9]); die Kreter nannten ihn ἑταιρεῖος [10]). Sie und die Spartaner hatten die Sitte, vor einer Schlacht dem Eros zu opfern, bei den Kretern geschah es durch die Schönsten unter den Bürgern [11]). Liebe und Freundschaft war ihnen ein Erweckungsmittel der Tapferkeit; der Philosoph Zeno [12]) hielt den Eros ausschliesslich für den Gott der Freundschaft, Eintracht und Freiheit. Die Thebaner hatten eine sogenannte heilige Cohorte, die aus Liebhabern und Geliebten bestand [13]). Zugleich wollte man sich durch das dem Eros gebrachte Opfer die Geneigt-

---

[1]) Orelli p. 132, 1. [2]) Od. VII, 165.

[3]) Pausan. III, 11, 11.

[4]) Athen. IV, 22 p. 143 F.

[5]) Aesch. Agam. 61.

[6]) Od. I, 170. III, 69. IV, 60 f.

[7]) Od. I, 311. IV, 589.

[8]) Plat. Phaedr. p. 234 E. Euthyphr. p. 6 B. Gottleber. ad Plat. Alcib. I, 6.

[9]) Pausan. VIII, 31.

[10]) Hesych. s. v. und das. Ausl.

[11]) Athen. XIII, 12 p. 561 e.

[12]) Beim Athen. p. 561 c.

[13]) Athen. p. 561 F.

heit des dem Ares entgegengesetzten Gottes erhalten. So sollen die Lacedämonier vor einer Schlacht die friedfertigen und sanften Musen durch ein feierliches Opfer mit sich ausgesöhnt haben [1]); wodurch sie sich zugleich den Gegensatz der kriegerischen Wildheit ins Bewusstseyn riefen und darin die Aufforderung fanden, das rechte Mass einzuhalten. Pausanias (III, 17, 5) gibt als Grund an, weil sie nicht mit Posaunenschall, sondern mit Flöten, Leyer und Citherspiel in die Schlachten zu gehen pflegten. „Freunde haben ihre Sachen gemein" (*κοινὰ τὰ τῶν φίλων*), ist ein Sprüchwort, das dem Pythagoras zugeschrieben und von Platon (Phaedr. p. 279 C. Lys. p. 207 C. Lgg. VI p. 757) wiederholt wird; „der olympische Zeus verderbe den Mann, welcher den Freund durch glatte Schmeichelworte hintergehen will", singt Theognis (Elcg. 851). Demokrates: „Viele, die Freunde zu seyn scheinen, sind es nicht, und die es nicht scheinen, sind es." „Eines Verständigen Freundschaft ist besser als die aller Unverständigen." „Wer keinen liebt, scheint mir von niemand geliebt zu werden." „Die gerne tadeln, sind zur Freundschaft untauglich" [2]). Demokrit: „Ein treuer Freund kommt an Freudentagen gerufen, bei Unfällen erscheint er ungerufen" [3]). „Ein Freund, der wohlzuthun weiss, wenn es ihm gut geht, ist wohl besser als jegliches Besitzthum", sagt Sophokles (Phil. 672 f.). Als das Kennzeichen der Freundschaft gibt Platon (Phaedr. p. 233 C) an: nicht über Kleinigkeiten heftigen Zwist erregen, sondern über grosse Dinge langsam und gelinde zürnen, das Unvorsätzliche verzeihen und dem Vorsätzlichen vorzubeugen trachten. Demosthenes (de corona p. 337 Lips.): „An empfangene Wohlthaten muss man allezeit denken, erzeigte aber vergessen." Sokrates (bei Stobäus c. 135): „Wer mit Hintansetzung seiner Brüder andere Freunde sucht, ist demjenigen gleich, der sein eigenes Land verabsäumt und fremdes baut." Derselbe (bei Stobäus c. 14): „Die Wölfe sind den Hunden und die Schmeichler den Freunden ähnlich, aber ihr Bestreben ist ein entgegengesetztes." Diogenes (ebendas.): „Auf der Schmeichelei steht, wie auf einem Grabe, nur der Name der Freundschaft geschrieben."

---

[1]) Plut. Lacon. Apophthegm.

[2]) Orelli p. 86, 63 ff. p. 88, 76.

[3]) Orelli p. 122, 158.

Klitarch: „Verstorbene Freunde beweinen ist nicht edel, ihrer Angehörigen sich annehmen ist sorgfältig“ [1]).

Die Feindesliebe betreffend, sagt zwar Theognis (Eleg. 363): „Gib dem Feind glatte Worte, wenn er aber in deine Gewalt kommt, brauchst du keine Verstellung mehr, ihn zu bestrafen.“ Derselbe v. 869: „Der grosse weite eherne Himmel möge auf mich fallen, so ich nicht meinen Freunden Hülfe und den Feinden Herzeleid und grosses Unglück bereiten werde.“ Andere Stellen der Alten hat D. Schaubach [2]) gesammelt, die auf natürlichem Standpuncte der Rache das Wort reden; allein schon das Sittengebot des Bias soll gelautet haben: „Liebe die Menschen in der Voraussicht, dass sie dich hassen werden; denn die Mehrzahl ist böse“ [3]). Und der weise Pittakus [4]), als er an seinem Beleidiger sich zu rächen Macht hatte, sprach: „Vergebung ist besser als Rache; denn jenes ist ein Zeichen einer sanften Gemüthsart, dieses einer thierischen“ [5]). Die Lacedämonier flehten die Götter an, das Schöne zu dem Guten zu verleihen, und dass sie Beleidigungen ertragen können [6]). Ein Denkspruch der Pythagoreer lautet: „Gehet mit einander so um, dass ihr die Freunde nicht zu Feinden machet, die Feinde aber in Freunde umwandelt“ [7]). Demokrates sagte: „Es ist hochsinnig, Beleidigung mit Sanftmuth ertragen“ [8]).

---

[1]) Stob. *περὶ φίλων* p. 720.

[2]) Schaubach das Verhältniss der Moral des klassischen Alterthums zur christlichen beleuchtet durch vergleichende Erörterung der Lehre von der Feindesliebe, Studien und Kritiken 1851 H. I.

[3]) Diog. L. v. Biant: *φιλεῖν ὡς μισήσοντας, τοὺς γὰρ πλείστους εἶναι κακίους.*

[4]) Bei Stobäus florileg. l. 9 p. 169 ed. Gesn.

[5]) Aehnliches Musonius bei Stobaeus l. c. und Platon. Crit. 10.

[6]) Plut. Moral. p. 238 f. Plat. Alcib. II p. 292 ff.

[7]) Orelli p. 50.

[8]) Orelli p. 80, 12.

§. 103.

Die Gerechtigkeit im häuslichen und öffentlichen Leben.

Eine brave Hausfrau vergleicht Simonides (Jamb. 7, 83) mit einer Biene. Als Beispiel kindlicher Liebe stellt die Odyssee (II, 130 ff.) den Telemach auf, der sich weigerte, seine Mutter Penelope, die ihn geboren und erzogen hat, aus dem Hause zu verstossen; er würde sonst von seinem Vater Odysseus, sey er am Leben oder gestorben, von der Vorsehung (*δαίμων*), von den furchtbaren Erinnyen, welche die vertriebene Mutter anrufen würde, und von den Menschen Strafe erleiden müssen. Seine Abreise verbirgt Telemach der lieben Mutter, um ihr Thränen zu ersparen[1]). Orestes machte sich in ganz Griechenland berühmt, weil er die Blutrache seines Vaters Agamemnon übernahm und dessen Mörder Aegisthus erschlug[2]), und für die Ermordung seiner schuldhaften Mutter Klytämnestra fand er, wiewohl geängstigt, Verzeihung. Die alten Griechen hatten dieselbe Sitte wie die Hebräer. Bei diesen musste ein Todtschläger in eine der sechs Freistädte fliehen, um der Blutrache zu entgehen, sich sodann von der Gemeinde richten lassen, ob der Todtschlag unvorsätzlich geschehen sey, und in diesem Falle freigesprochen zur Freistadt zurückkehren und da bleiben, bis zum Tode des Hohenpriesters[3]). — Man rühmte es an Aeneas, dass er die vaterländischen Götter aus Troja mitnahm, und dass er, als die Griechen ihm auch ein Besitzthum mitzunehmen gestatteten, seinen betagten Vater Anchises auf die Schultern nahm. Aus Achtung überliessen ihm die Sieger seine ganze Habe[4]). — Der attische Senat fragte die erwählten Archonten nicht allein nach ihrer Herkunft und Religion, sondern auch, ob sie ihren Eltern wohl thäten, für die Vaterstadt gekämpft und das gesetzliche Vermögen hätten[5]). Die

---

[1]) Od. II, 373.

[2]) Od. I, 298. III, 196. 203.

[3]) 4 Mos. 35.

[4]) Aelian. V. H. III, 22.

[5]) Pollux VIII, 85 f.

Verwünschungen, die Oedipus bei seiner Vertreibung aus Theben über seine Söhne Eteokles und Polynikes ausstiess, hielt man für die Ursache der thebanischen Kriege[1]). Polygnotus malte daher in der Lesche von Delphi neben einander in dem Hades einen Tempelräuber von einem Weibe gepeinigt und einen Sohn, der seinen Vater beleidigt und von diesem selbst erwürgt wird[2]). Platon (Lgg. XI p. 931 B) sagt: Von den Eltern kommt wie sonst von niemand Segen und Fluch über die Kinder (ἀραῖος γονεὺς ἐκγόνοις): die Gebete eines von ihnen verachteten Vaters oder Mutter werden eben sowohl von Gott erhört als die des von ihnen geehrten. – Die dem Alter schuldige Ehrerbietung weist die Odyssee (III, 24) an dem Benehmen Telemachs nach, welcher sich scheute, als Jüngling den greisen Nestor auszufragen, und ähnliche Zurückhaltung gegen Menelaos beobachtete[3]). — „Wenn Brüder einträchtig bei einander wohnen, das ist fester als jede Mauer", war ein Ausspruch des Antisthenes[4]).

Das Leben im Staate betrachtet Platon (Lgg. V p. 739 B) als eine erweiterte Freundschaft, worauf alle Einrichtungen und Gesetze in demselben beruhen sollen. Diess ist auf demokratischem Standpuncte vollkommen richtig, während der monarchische Staat mehr auf dem Gebote der Hochachtung gegen die Eltern beruht: jeder von beiden hat eine göttliche Unterlage, jener die Bruderliebe, dieser den Gehorsam. Schliesst Platon aber auch die Barbaren von jener Freundschaft aus, so will er doch (de rep. V p. 469 B), dass sie sämmtliche Hellenen umfasse; würden diese sich unter einander befehden, so wäre Hellas krank und solche Feindschaft ein Aufruhr. Jedes einzelne Glied muss sich der Wohlfahrt des Ganzen unterordnen. Dieselben Gedanken und zugleich die Anerkennung des Staates als einer göttlichen Anstalt finden wir in thebanischen Fabeln ausgedrückt, dass Kadmus, der Gründer von Theben, Drachenzähne in die Erde gesäet, woraus bewaffnete Männer entstanden, die sich unter einander bis auf fünf aufgerieben haben[5]). Man ersann viel-

---

[1]) Apollodor. III, 5, 9 das. Heyne p. 243.

[2]) Pausan. X, 28, 4 f. [3]) Od. IV, 158.

[4]) Diog. L. VI, 6.

[5]) Pherecydes bei Apollodor. III, 4, 1. Paus. IX, 10, 1.

leicht diese Fabel zur Erklärung der unglückseligen Bruder- und Bürgerkriege von Theben. Ein Gegenbild davon ist Hormonia, welche Zeus dem Kadmus als Gattin beigesellte; alle Götter verliessen den Himmel und ergötzten sich bei der Musen Gesang an dem Hochzeitgelage auf der kadmeischen Burg [1]). Sie, die Tochter des Ares und der Aphrodite, ist ohne Zweifel eine ethische Allegorie der bürgerlichen Eintracht. Kadmus verstattete auch einem Theil der Eingebornen, den Aones, zu verbleiben und sich harmonisch mit den Phöniciern zu verschmelzen [2]), und Athene verlieh ihm die Herrschaft über Theben. In ihrer ursprünglichen Heimath war sie die personificirte Weltordnung, wovon ja die staatliche Ordnung ein Abbild ist. Wir finden nämlich in Phönicien eine Göttin *Θουρώ*, auch *Χούσαρθις* genannt, welche Movers (Phönic. I S. 508) für Gesetz und Ordnung oder Harmonia auslegt. Sie webt nach Nonnus (Dionys. XLI, 294) einen Peplos in ihren Kammern, worauf die Erde mit ihren Flüssen eingewirkt war, vom Okeanos umgeben und vom gestirnten Himmelsgewölbe umflossen. Sie webet, was sie selbst ist, die schöne Weltordnung. Hiernach wird es begreiflich, warum der Phönicier Kadmus, der Urheber einer neuen Ordnung der Dinge in Theben, von dem Herrscher Zeus die Harmonia zur Gattin erhielt. Dass die göttliche und menschliche Ordnung im Grunde eine und dieselbe ist, sagt Pindar in einem berühmten Fragment [3]): *νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς, θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων.* Die Gesetzgebung der Alten überhaupt, nicht nur der Hebräer, hatte eine göttliche Urheberschaft und stand unter göttlicher Obhut. Die kretensische Gesetzgebung führte man durch die Vermittlung des Minos auf Zeus zurück [4]); die lykurgische Staatsverfassung betrachtete man als vom delphischen Orakel des Apollon ausgegangen [5]); Zaleukus empfing seine Gesetze von Athene [6]); die des Solon waren im Prytaneum zu Athen aufbewahrt, und daselbst standen die Bildnisse der

---

1) Apollodor. III, 4, 2 das. Heyne p. 225.

2) Paus. IX, 5, 1.

3) Bei Plat. Gorg. p. 330 D.

4) Göttling Abh. a. d. class. Alt. S. 331.

5) Göttling S. 318.

6) Aristoteles und Chamäleon bei Clem. Strom. I p. 152 Sylb.

Hestia und der Irene [1]). Das Metroon, das neben dem *βουλευτήριον* stand, war das Archiv für die übrigen Gesetze, die Mutter der Götter war ihre Bewahrerin [2]). Die Staatsverfassungen von Sparta und Athen wurden feierlich beschworen, und die obrigkeitlichen Personen beeidigt [3]). Der Altar der Athene *ἄρεια* stand im Areopagus, welcher Gerichtshof über Todtschlag zu urtheilen hatte; der hier gerichtete und losgesprochene Muttermörder Orestes hatte ihn aus Dankbarkeit gesetzt. Die Beklagten und die Ankläger standen hier zur sinnvollen Warnung auf zwei unbehauenen Steinen, jene auf dem sogenannten Stein des Uebermuthes, diese auf dem der Unverschämtheit [4]). Die Archonten zu Athen schwuren beim Antritt ihres Amtes an der königlichen Stoa auf dem Steine, unter welchem die Schatzkammer stand, dass sie die Gesetze halten und sich nicht bestechen lassen wollen; von da gingen sie auf die Burg und wiederholten denselben Eid [5]). Ein Sinnbild von Zucht und Recht sah man in dem Heratempel zu Olympia, auf dem Kasten des Kypselus würgte die Dike, eine schöne weibliche Gestalt, die Adikia, eine hässliche, und schlug sie mit einem Stabe [6]).

Die Staaten können nicht bestehen, sagt daher Platon (Protagor. p. 323), ohne die Voraussetzung der bürgerlichen Tugend, ohne Gerechtigkeit und Gewissenhaftigkeit, woran jedermann Antheil hat. „Gehorche den Obrigkeiten, ermahnet Solon [7]), unangesehen ob mit Recht oder Unrecht.“ „Der Staat, sagt derselbe [8]), scheint mir am besten sich zu befinden und die Demokratie am ehesten zu erhalten, in welchem diejenigen, denen kein Unrecht widerfährt, nicht weniger als der, welcher Unrecht leidet, den Unrechtthuenden verfolgen und bestrafen.“ Eine schöne Elegie dieses Gesetzgebers (fragm. II, 2, 3) beginnt folgendermassen: „Unsere Stadt wird nach des

---

[1]) Pausan, I, 18, 3.

[2]) Harpocrat. und Suid. v. *μητρῶον* und Suid. v. *μητραγύρτης*. Valesius ad Harpocr. p. 353 sq. führt die Stellen des Demosthenes, Lykurg, Dinarch und Alexis an.

[3]) Lasaulx über d. Eid b. d. Gr. S. 16. 22.

[4]) Paus. I, 28, 5. Cornutus N. D. 20 p. 188.

[5]) Pollux VIII, 86.

[6]) Pausan. V, 18, 2.

[7]) Jambl. VIII, 30.

[8]) Plut. Symp. p. 155.

Zeus Rathschluss (αἶσα) und nach dem Willen der seligen unsterblichen Götter niemals untergehen; denn also hält über sie die aufschauende hochherzige Pallas Athenäa, des allmächtigen Vaters Tochter, die Hände. Die Bürger selbst aber wollen die grosse Stadt thörichter Weise um des Geldes willen zu Grunde richten, wie der ungerechte Sinn der Volksführer, denen wegen ihres grossen Uebermuthes viel Unheil bevorsteht." Derselbe klagt II, 2, 32 über die Dysnomia seiner Mitbürger und hält der als Hore personificirten Eunomia folgende Lobrede: „Sie schafft überall Ordnung und Wohlseyn und legt oftmals den Ungerechten Fesseln an, sie glättet, was rauh ist, bringt die Anmassung zum Schweigen, löscht den Uebermuth aus, macht die sprossenden Blüthen des Verderbens welk, die Rechtsverdrehung gerade und Hoffährtiges gelinde, sie stillet den Aufruhr und den Groll der verdriesslichen Zwietracht, unter ihr ist Alles gesund und verständig bei den Menschen." Bias sagte: „Die Demokratie sey die beste, in welcher Alle das Gesetz gleich als einen Tyrannen fürchten" [1]). Pythagoras gebot: „Dem Gesetze komm stets zu Hülfe und wehre der Gesetzlosigkeit" [2]). Periander lobte die Demokratie, „welche der Aristokratie am ähnlichsten sey" [3]). Theognis singt um Ol. 60 (Eleg. 43): „Gute Männer haben ihr Gemeinwesen nie eingebüsst; aber wenn die Schlechten Wohlgefallen am Uebermuth hatten, wenn sie aus Eigennutz und Herrschsucht das Volk verderben und den Ungerechten die Gerechtigkeitspflege überantworten, dann erwarte nicht, dass eine solche Stadt lange in Ruhe bleibe, auch wenn sie jetzt in vollem Frieden ist, sobald schlechte Männer jenes erwählen, ihren Gewinn zum öffentlichen Schaden. Denn daraus entsteht Aufruhr und Blutvergiessen der Bürger. Möchte doch solche Stadt kein Behagen an einem Alleinherrscher finden!" (D. h. die Gefahr liegt sehr nahe.) „Ein Herrscher muss nach den Zeitumständen Klugheit, gegen die Feinde Muth, gegen die Unterthanen Wohlwollen besitzen", sagt Demokrit der Abderite [4]).

Ueber den Einfluss der Staatsverwaltung auf die Sittlichkeit ist Folgendes zu bemerken. Die Areopagiten in Athen und die Ephoren in Sparta übten von Alters her ein Sittengericht über Müssig-

---

[1]) Plut. l. c. [2]) Jambl. vit. Pyth. 32.
[3]) Plut. l. c. [4]) Orelli p. 122, 148.

gänger, Verschwender und Ausschweifende aus[1]). Lykurgs Gesetzgebung war auf die Erziehung der Spartaner hauptsächlich zur Tapferkeit und Freiheit, zur Eintracht und zum Gemeingeist berechnet[2]). Die Sorgfalt der Staatskunst bezweckt, gute Menschen zu bilden, sagt Platon (Gorg. p. 464 B). Die Erziehung hat es sowohl mit der Leibesübung (*γυμναστική*) als mit der Geistesbildung zu thun und beide in ein richtiges Ebenmass zu setzen. Die letztere nennt Platon (de rep. II p. 376 E) Musik und versteht darunter nicht nur alle schönen Künste, sondern auch Grammatik und die Wissenschaften. Er hatte in dieser hellenischen Anschauungsweise seinen Lehrer Sokrates zum Vorgänger; denn diesem träumte in der Nacht vor dem Eintritt Platons in seine Schule, ein Schwan (als musicalischer Vogel) fliege in seinen Busen[3]).

Der ursprünglich in Griechenland nicht vorhandene, aber später sehr zahlreich gewordene Stand der Sklaven kam zuerst bei den Lacedämoniern und Thessalern zum Vorschein, und entstand durch die Unterjochung der frühern Bewohner. Die mit den Herakliden in den Peloponnes einwandernden Dorier vertrieben die Achäer aus Lacedämon und Argos[4]), die zurückgebliebenen aber machten sie zu ihren Leibeigenen und nannten sie *εἵλωτες*, und eben so machten es die Thessaler in ihrem Lande mit den Perrhäbern und Magnetern. Die Chier waren die Ersten, welche sich der Barbaren zu Sklaven bedienten und sie ums Geld kauften. Das Unrecht rächte sich aber an ihnen, indem diese auf die Berge der Insel entliefen, und die Pflanzungen beunruhigten und beraubten. Einer von ihnen Namens Drimakus organisirte sie und hielt Mannszucht, liess sich alt geworden auf sein Zureden von seinem Liebling enthaupten, damit er den auf seinen Kopf gesetzten Preis erhielte, und wurde nunmehr von den Chiern selbst als wohlwollender Heros verehrt, der ihnen im Traume die Ausfälle der Sklaven anzeigte[5]). Zu Athen waren die

---

[1]) Hegesander, Phanodemus, Philochorus und Agatharchides bei Athen. IV, 64 ff. p. 167 f.

[2]) Suidas v. *Λυκοῦργος* und das. Küster.

[3]) Pausan. I, 30, 3. [4]) Pausan. VII, 1.

[5]) Theopomp L. XVII seiner Geschichten und Nymphodorus von Syrakus bei Athen. VI, 88 und Stephan. B. v. *Χίος*.

Sklaven nicht rechtlos, sie konnten ihre Herren wegen Misshandlung (ὕβρεως) belangen[1]).

Rückblick und Schluss.

§. 104.

Meine Absicht war, das religiöse Glauben und Leben der Hellenen darzustellen, wie es nach seinem ursprünglichen Charakter und in seiner alterthümlichen Reinheit war und seyn sollte, und wie es sich in der Wirklichkeit im Cultus darstellte. Ich liess mich nicht auf Unwesentliches und blos Oertliches ein[2]), nicht atomistisch auf die Erzählung der einzelnen Tempel und Bildsäulen (wie die Abhandlung Pallas Athene von O. Müller), noch auf die spätern Zuthaten der dichterischen und künstlerischen Einbildungskraft; ich vermied es absichtlich, manche neuere Mythologen nachzuahmen, und blosse Personificationen, wie Aedos, Hygiea, Hemera, Nyx, Hypnos, Thanatos, Ker oder vergötterte Menschen (wie O. Müller u. A.) den Hauptgottheiten anzureihen oder gar vorzusetzen. In der Götterlehre glaubte ich mich besonders an Hesiod anschliessen und seine Theogonie auslegen zu müssen. Die bildlichen Darstellungen der Götter überliess ich, um nicht zu zerstreuen, mehr der Kunstmythologie, und nahm aus dieser Hülfswissenschaft nur so viel auf, als nöthig und dienlich ist, um den richtigen Sinn und die Attribute einer Gottheit darzuthun. Wenn man das bildliche Alterthum vor-

---

[1]) Athen. VI, 92 p. 267 f., der sich auf Hyperides, Lykurg und Demosthenes beruft.

[2]) Manche Beinamen eines Gottes, die blos von Orten oder örtlichen Begebenheiten entlehnt sind, haben keinen mythologischen Werth; wie wenn Hermes Promachos in Tanagra einen Tempel hatte, weil er die ihm untergebenen Epheben zum Kampfe gegen die Euböer ausführte und durch sie siegte: Pausan. IX, 22, 2.

zugsweise berücksichtigt, so geräth man leicht auf Irrwege, weil man hier noch weniger als bei dem schriftlichen Ort und Zeit zu unterscheiden im Stande ist. Hauptsächlich war mein Bestreben, der auflösenden Manier unserer Mythologien entgegen, den griechischen Götterhimmel als ein Religionssystem, wie es durch Hesiod und Homer geworden ist, als ein Ganzes aufzufassen. Wie ist diess möglich, wenn man an einen Faden an einander reiht, was von jeder Gottheit zu allen Zeiten an verschiedenen Orten gefabelt worden ist? Wenn an einem Orte Zeus und Here waren, was an einem andern Apollon und Artemis, anderwärts die Kabiren, oder Hermes und Aphrodite, oder Dionysos und Kore, so wussten Hesiod und Homer, von den Particularculten auf die Höhe des griechischen Götterglaubens aufsteigend, verständig zu sondern und einzuschränken. Wenn nun der Mythолog, wie gewöhnlich, ihre Spur verlässt und fleissig, aber geistlos compilirt, was er von jenen Gottheiten weiss, und was sich ausschliesst, zusammenschliesst, so ist vor lauter Gelehrsamkeit keine wissenschaftliche Erkenntniss der griechischen Mythologie möglich, sondern das Ergebniss ist nothwendig eine trockene, ungeniessbare Kost, eine Musterkarte von allen möglichen Fabeln, Symbolen und Prädicaten. Ich wollte lieber eine griechische Mythologie, die sich mit alterthümlicher Nüchternheit lediglich an Hesiod hält, als eine überladene, die Alles bunt unter einander wirft. Will sie weiter gehen, so erforsche sie, was dem hesiodischen Götterglauben zu Grunde liegt, was vor ihm und anderwärts da gewesen, und was nachgehends darauf gepfropft worden ist.

Meine eigenthümliche Anordnung des Stoffes, die theils eine historische, theils eine systematische, theils eine ethnographische ist, muss sich selbst rechtfertigen. Hinsichtlich des Ersten geht man fehl, wenn man wie D. Lauer in seinem Syst. d. gr. Mythol. (Berlin 1853) den Uranos, Kronos und Zeus neben einander stellt, deren Verehrung ganze Zeitperioden aus einander liegt, wie ich nachgewiesen zu haben glaube [1]), oder wenn man mit ihm (S. 172) in dem religionsgeschichtlichen Titanenkampf einen physischen Streit des Frühlings gegen die Mächte des Winters sieht. Redet doch Hesiod (Op. 111) deutlich von einer frühern Zeit des goldenen Geschlechts,

---

[1]) Th. I S. 41.

da Kronos im Himmel herrschte; der Prometheus des Aeschylus (v. 958) sah zwei aus dem Himmel verstossene Beherrscher (den Uranos und Kronos) nach einander und jetzt den Zeus als den dritten; Apollonius (Arg. II, 1232) spricht von alter Zeit, da Kronos im Olymp die Titanen beherrschte. Wenn nun diese nicht gutwillig das Feld räumen, was liegt näher, als an die Religionsstreitigkeiten zu denken, welche die neue Götterdynastie herbeiführte? Es ist unstatthaft und verwirrend, Alles, was z. B. von Hermes gefabelt worden ist, in eine Einheit zusammenzufassen, obgleich er zu verschiedenen Zeiten ein ganz verschiedener war. Weil die Zeiten in einander fliessen und die spätere mit der vorhergehenden zusammenhängt, ist es allerdings schwierig, einerseits die Perioden aus einander zu halten und andererseits sie in ihrer Abhängigkeit von einander zu begreifen; jedoch sind im Allgemeinen drei Perioden zu unterscheiden. Die Religion der Ureinwohner von Griechenland hatte denselben Charakter wie in dem alten Aegypten und Persien. Die Perser verehrten anfänglich den Himmel und die Erde, Sonne und Mond, das Feuer, das Wasser und die Winde, und lernten später von den Assyrern die Mylitta (Aphrodite Urania) kennen, welche sie Mitra (d. i. die Liebliche) nannten[1]). Auch die Gottheiten der zweiten und dritten Periode hatten meistens eine unverkennbare Beziehung zur Natur in ihrem ursprünglichen Grundbegriff: Gott und Natur dachte man sich ungetrennt. So lebten die allwaltenden Zeus und Here, welche den Staat der Götter und Menschen beherrschen, anfangs in einer physischen Ehe, bald zutraulich verbunden, bald grollend geschieden (S. 251). In diesem Sinne fabelten die Aegyptier von Zeus (dem Demiurgen Amun), seine Beine seyen zusammengewachsen gewesen, dass er nicht gehen konnte, wesswegen er vor Scham einsam blieb, bis Isis seine Theile trennte und einen geraden Gang bewirkte[2]). Ehe Athene der Webekunst vorstand, schlang sie als das feuchte Naturweib mit dem Lebensfeuer Hephästos vermählt die geheimen Fäden des Weltalls, und der Peplos, den sie wob und den man an ihrem Fest ihr verehrte, war zugleich ein Sinnbild ihres physiologischen Webens. Ihr Sieg über den Wassermann Po-

---

[1]) Herod. I, 131. Röth S. 107.

[2]) Eudoxus bei Plut. de Is. c. 62.

seidon, zu dem sie gleichfalls in Verhältniss stand, war auch ein Sieg der warmen Jahreszeit über die feuchte und kalte (S. 62 f.). Athene erbat sich den Zeus zum Schiedsrichter, zu ihren Gunsten einen Stein (in die Urne der Weltordnung) zu legen, und versprach dagegen, zuerst auf dem Altar des Polieus zu opfern [1]). Der Bogenschütze, der Musenführer und Wahrsagegott Apollon und die Jägerin Artemis waren im Anfang die leuchtenden Gestirne des Tags und der Nacht, und als solche nicht ehelich, sondern als Zwillingsgeschwister vereinigt gedacht; sie waren überhaupt die Träger der ganzen Weltordnung und darum so hoch geehrt. Diese Naturgöttin war die erste Diana des Cicero (N. D. III, 23), aus der Umarmung des Zeus und der Persephone, des Höchsten und des Tiefsten, entsprossen, mit Hermes (dem ithyphallicus) verehelicht und Mutter des geflügelten Eros; wesswegen Olen, sie der Hilthyia gleichsetzend, den Eros einen Sohn der Hilthyia nennt [2]). — Ehe Ares ein Kriegsgott und Aphrodite die lieblich lächelnde Liebesgöttin geworden, waren sie der männliche und weibliche Urgrund aller Dinge und Harmonia ihrer Ehe Frucht. Urania, die fruchtbare Tochter des sinnlichen Samens,

---

[1]) Hesych. v. *Διὸς θάκοι.* In diesem Sinne war Hilthyia dem Olen (bei Paus. IX, 27, 2) *εἴλινος*, Kore dem Orpheus (bei Porphyr. d. antro nymph. 14) *ἱστουργοῦσα*, und Pherecydes (bei Procl. in Tim. p. 156, 4 und Clem. Str. VI p. 741) lässt den Demiurg Zeus als Eros über einem geflügelten Eichbaum ein grosses schönes Gewand weben und darin die Erde und den Okeanos bilden.

[2]) Note: S. Th. I S. 243. Ich zweifle nicht, dass die Obige einerlei mit Artemis *Φεραία* ist, von welcher Pausanias II, 23, 5 sagt, dass sich ihr Cultus von Pherä in Thessalien nach Athen, Sicyon und Argos verbreitet habe. Kallimach (h. in Dian. 259) gibt daher der Artemis den Beinamen *Φεραίη*. Wir erblicken sie auf den Münzen von Pherä zu Pferde sitzend, eine lange Fakel mit beiden Händen haltend. (Eckhel D. N. II p. 147 hielt sie für Ceres.) Hieraus erkennen wir ihre kosmische Bedeutung und ihre Beziehung zu Persephone, der Königin des Nachtreiches. Wenn Hesych. v. *Φερεά* unter diesem Namen eine *ξενικὴ θεὸς* in Athen aufführt, die von Einigen für Hekate gehalten worden sey, so ist diess dieselbe, und selbst die Ausdeutung Hekate stimmt mit meiner Ansicht überein.

war als ernste unbezwingliche Naturmacht wie Athene bewaffnet. Die Erinnyen, die geheimen Schutzmächte der sittlichen Weltordnung, waren ursprünglich die Behälter des uranischen Samens und drückten die geheimnissvoll fortwuchernde Besamung der Pflanzen, Thiere und Menschen aus; sie verhielten sich zu Aphrodite Urania, wie das verborgene Schaffen zu dem offenbar gewordenen Leben, wie die Wurzeln zum Stamm, wie die Kiste zum Kalathus in den Eleusinien, wie die rhamnusische Nemesis zu Aphrodite, wie Persephone im Hades zu derselben im Olympus, und hievon leitete sich erst die Beziehung der Erinnyen zum Tode und zum Gerichte ab, die wohlwollenden Eumeniden wurden zu zürnenden Erinnyen. Sogar die Göttinnen der Schönheit und Freude, die Chariten, waren bei den Pelasgern als Auxo und Hegemone über das physische Gedeihen und die Erziehung der lieblichen Jugend gesetzt. Ehe Hermes der gewandte Bote und der Gott des Handels und Wandels geworden, stand er mit seinem Schlangenstabe dem Naturreich des Werdens und Vergehens vor, und förderte durch seine unerschöpfliche Zeugungskraft Menschen und Thiere in das vergängliche Daseyn. Demeter, Persephone, Hades, Dionysos, Helios, Selene, Poseidon, die Horen, Hebe, Ilithyia hatten und behielten ohnehin ihre kosmische, agrarische und physische Bedeutung. Es war ursprünglich keine blos menschliche Heldenthat, dass Herakles den nemeischen Löwen überwunden hat; er ist nicht etwa als der Wohlthäter des dortigen Landstrichs vermöge dieser glücklichen Jagd anzusehen, wenn wir hören, dass dieser Löwe nach Anaxagoras u. A. aus dem Monde herabgekommen oder aus dem Schaume des Mondes entstanden sey [1]). Wie könnte man von einem wirklichen Löwen etwas so Sinnloses erdichten? Ich habe denselben zwar Th. I S. 83 als den Stellvertreter der wilden thierischen Schöpfung kosmogonisch gedeutet; ohne dieses in jenem Zusammenhang, da die Theogonie von der Entstehung der Dinge redet, auszuschliessen, glaube ich, dass diese Fabel mehrdeutig ist. Wir werden die siderische Bedeutung jenes gefährlichen Löwen in der Ekliptik und die That des sonst als Sonnen- und Jahresgottes bekannten Herakles, der ihn allein überwältigen kann,

---

[1]) Schol. Apollon. I, 498. Wesseling ad Diodor. IV p. 256. Heyn. ad Apollodor. p. 142.

richtig verstehen, wenn wir bedenken, dass seine Schwester Sphinx wahrscheinlich gleichfalls die Jahreszeit zwischen dem Löwen und der Jungfrau bedeutet[1]), wenn wir erwägen, wie angemessen es ist, dass die feuerspeiende Echidna[2]), seine Mutter, nicht nur in den Unthieren auf und unter der Erde, sondern auch in der verderblichen Gluth vom Himmel herab sich äussert, und dass die Naturgöttin Here diesen Löwen gross gezogen und auf die Höhen von Nemea niedergelassen hat[3]), und wenn wir zugestehen müssen, dass Nemea für solche Ideen empfänglich war, als die, gleich der Pandea in Attika[4]), eine Tochter der Selene und des Zeus war[5]). Der nemeische Löwe, schon von den Alten auf den Thierkreis bezogen, wurde während 30 Tagen gejagt und erlegt[6]). Movers a. a. O. sieht daher in Herakles nicht sowohl einen Sonnenhelden, als vielmehr den erhaltenden Dämon, welcher Thierungeheuer, d. h. Sternbilder, in denen die Sonne einen durch Hitze verderblichen Einfluss hat, bekämpfte, er sieht in ihm die virtus Dei regentis, wie Macrob. (I, 20) den Sohn der Alkmene nennt, *τὴν δύναμιν τῆς φύσεως* nach Pythagoras[7]). Gleichzeitig mit dem Eintritt der Sonne in das Zeichen des Löwen werden die Sternbilder der Schlange und des Hercules an der Milchstrasse sichtbar. Wenn nun die lernäische Hyder, unheilvolle Tochter der Echidna und des feuerspeienden Typhon, gleichfalls von Here genährt, von Herakles getödtet wird[8]), wenn Herakles den erymanthischen Eber, welcher den schönen Adonis ums Leben brachte, erlegte[9]), d. i. nach Movers (S. 440), wenn er dem Samum steuert: so beurkundet er sich als Jahresgott, als Sohn der Asteria, wie ihn die Tyrier vornemlich verehrten[10]), und zugleich als *ἀλεξίκακος*,

---

[1]) Th. I Inh. S. XVIII. Aus diesem Grunde waren auch an dem Throne des amykläischen Apollon unter den Pferden der Tyndariden Sphinxe angebracht: Pausan. III, 18, 14.

[2]) Th. I S. 82. [3]) H. Th. 328.

[4]) S. 179.

[5]) Schol. Pind. Nem. *ὑπόθες.* p. 660 Heyne.

[6]) Die Stellen bei Movers Phönicier I S. 438.

[7]) Bei Jambl. vit. Pyth. 6, 28. [8]) Hes. Th. 313.

[9]) Ptolemäus Hephästion bei Photius p. 149 sq.

[10]) Cic. N. D. III, 16.

den man anrief, wann die Fluren von der Sonnenhitze versengt werden, und die Linosklage über das Hinsterben der Menschenkinder ertönt; wiewohl Hesiod ihn von dem Sohne der Alkmene nicht unterscheidet. Die Phönicier nannten ihn indessen Baal oder Beelsamen (Herrn des Himmels)[1]; daher kommt es, dass Herodot (II, 44) von dem Heiligthum des Herakles in Tyrus redet, worin er zwei Säulen sah, die eine von Gold und die andere von Smaragd, dass Andere[2] von der goldenen Säule in dem dasigen Tempel des Zeus oder des Zeus Olympios sprechen, und dass sein Cult bis nach Spanien reichend, in den Säulen des Herakles hervortritt. Aus dem phönicischen Herrn des Himmels machten die Griechen einen Herakles als Himmelsträger. In einer maltesischen Inschrift[3] heisst er Melkarth Baal von Tyrus. Seine Verehrung verbreitete sich durch Ahab und Isebel nach Samaria und von da nach Judäa. Bei Nonnus (Dionys. XL, 369 ff.) redet der von seinem indischen Zuge zurückkehrende Dionysos den Herakles in Tyrus also an: Herakles mit dem Sternengewande, Feuerbeherrscher, Weltgebieter, Helios, der du das Jahr hinrollend, Kreis auf Kreis fortwälzest. Allleuchtendes Auge des Aethers, du bringst die Jahreszeiten herbei, Regen und Thau und befruchtest die Erde. Du bist Belus am Euphrat, in Libyen Ammon, Apis am Nile, Arabiens Kronos, assyrischer Zeus, auch Sarapis, Phaëthon, Mithras, delphischer Apollon genannt[4] Nonnus hat ohne Zweifel richtig die göttliche Fülle des Herakles gezeichnet, wie er in Tyrus von Alters her verehrt wurde und über Kreta nach Elis kam. Vermuthlich hiess sein erster Festag in Sicyon von den vielen Ehrennamen, die man ihm beilegte, Onomata[5].

Dass die Gottheiten, mehr menschlich und ideal aufgefasst, ihre Beziehung zur Natur verloren haben, ist hauptsächlich dem Einflusse des homerisch-hesiodischen Göttersystems und überhaupt einem System, das nur zufolge der Abstraction entstehen kann, zuzuschreiben. Jene Dichter waren Vorläufer der bildenden Kunst, die sichs

---

[1] Sanchuniathon p. 14. Augustin. F. III p. 447.

[2] Joseph. c. Apion. I, 18. Euseb. Pr. ev. IX p. 451.

[3] Gesenius Mon. Phoen. Tab. 6.

[4] Ich habe den schwülstigen Styl abgekürzt.

[5] S. 197.

zur Aufgabe machte, Göttliches und Menschliches zu vermählen. Was die vorhomerische Unterlage ist, kann man aus meinen Forschungen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit entnehmen. Mitunter blickt das physicalische Element auch im Homer noch durch: wie wenn Poseidon, Here und Athene sich verbanden, den Zeus in Fesseln zu legen; aber die Nereide Thetis brachte den Centimanen Briareos in den Olymp, dass er neben Kronion sich setzte, vor dessen Stärke jene Götter sich fürchteten [1]). Irrig wollte Zenodotus (bei dem Schol. Homers) anstatt der Pallas Athene den Phöbus Apollon einflechten; vielmehr wird die Kraft des Zeus, wenn sich die alten Naturgöttinnen Here und Athene mit dem winterlichen Wassermann Poseidon verbinden, gebrochen, nur die Allmacht, die neben ihm thronet (Centimane), rettet ihn und die Welt vom Verderben, und dabei ist die Göttin, die in den Tiefen des Meeres bei dem greisen Vater sitzet [2]), d. i. der ewige Urgrund der Dinge und die feste Weltordnung, behülflich. Uebrigens ist Homer weniger als Schöpfer der Theogonie anzusehen als Hesiod und setzt stillschweigend einen solchen Schöpfer voraus. Diese Schlussfolge dringt sich mir nach Durchlesung des Programms auf: Schoemanni comparatio Theogoniae Hesiodeae cum Homerica, 1847. An die Stelle des hesiodischen Chaos setzt Homer [3]) den Okeanos und die Tethys als den Urgrund der Götter, des Meeres und der Flüsse; gleichwohl nennt er (Il. V, 898) die Titanen, von welchen er den Kronos, die Rhea und den Japetos mit Namen nennt [4]), in Uebereinstimmung mit Hesiod, *Οὐρανίωνας* [5]), und kennt auch (Od. XI, 576) die Gäa als eine Göttin, welche den Tityos erzeugt hat. Wie daher Hesiod die zwölf Titanen, Okeanos und Tethys inbegriffen, von Uranos und Gäa abstammen lässt, so erachte ich mit Schömann (p. 11 sq.), dass diess auch die homerische Weltansicht war, mit dem einzigen Unterschiede, dass Okeanos und Te-

---

[1]) Hom. Il. I, 399. [2]) Il. I, 358.

[3]) S. Th. I S. 64 f.

[4]) Il. VIII, 479. XIV, 203. XV, 187.

[5]) Göttling Abh. aus d. klass. Alterth. S. 189 versteht unter diesen Uranionen die Himmelsbewohner, eine Meinung, die durch den homerischen Ausdruck *ἐνέρτερος Οὐρανιώνων* offenbar widerlegt wird: vgl. Il. XV, 225.

thys hier nicht als Titanen galten, sondern ihnen die erste Stelle angewiesen wurde, und Himmel und Erde aus dem Urwasser entstanden sind. In diesem Sinne machten Alkman (fr. 29) und Antimachus (fr. 42) den Akmon, der so viel als Okeanos ist[1]), zum Vater des Uranos. Ob man sich die Keime der Welt im Wasser oder im Chaos denkt, ist im Ganzen einerlei. Homer führt als Kinder des Kronos und der Rhea auf: Zeus, Here, Poseidon und Hades[2]), als Sohn des Zeus und der Here den Ares[3]), den Hephästos[4]) und die Hithyia[5]) als der Here Kinder, Apollon und Artemis als Kinder des Zeus und der Leto, den Dionysos als Sohn des Zeus und der Semele und den Herakles als Sohn des Zeus und der Alkmene[6]). Im Uebrigen aber ist Homer lückenhaft und setzt offenbar die Bekanntschaft mit einer Theogonie voraus: er sagt zwar Il. XIV, 203, Zeus habe den Kronos unter die Erde und das Meer versetzt, aber ohne die Theogonie würde man nicht klug daraus; er nennt die Dione als Mutter der Aphrodite, Maias als Mutter des Hermes[7]), den Hyperion als Sonnengott, die Themis, den Phorkys, Nereus, Amphitrite[8]), die Gorgo, den Höllenhund, die Chimära, die Harpyien, die Iris, den Atlas, Typhoeus, den Hekatonchir Briareos, die Erinnyen, Mören, Chariten, Horen, Demeter, Hebe, aber ohne zu sagen, woher alle diese Wesen abstammen, nicht einmal wird Amphitrite als Gattin Poseidons bezeichnet. Athene, Persephoneia[9]) und die Musen werden zwar als Zeus Töchter, aber die Mütter, mit denen er sie erzeugte, werden nicht namhaft gemacht. Ist es hiernach zu verwundern, wenn schon die alten Grammatiker stritten, ob Hesiod oder Homer der ältere sey, und wenn Thomas Robinson nach Herodot und Varro beide für gleichzeitig oder jenen um einige Jahre

---

[1]) Etym. M. p. 11. Eustath. p. 1150, 60. Akmon ist nur die mehr ägyptische Form Okham.

[2]) Il. IV, 60. XV, 166. 187.

[3]) Il. V, 896. [4]) Il. I, 577.

[5]) Il. XI, 270. XVI, 187.

[6]) Il. XIV, 323.

[7]) Od. XI, 217.

[8]) Od. III, 91. V, 422. XII, 60, 97.

[9]) Od. XI, 217. XIV, 435.

für älter hält? Wenigstens setzt Herodot (II, 53) nicht ohne Vorbedacht jenen diesem vor und sagt im Allgemeinen, sie hätten 400 Jahre vor ihm gelebt. Diese Andeutung mag genügen, um auf die wichtigen Folgerungen aufmerksam zu machen, die sich an die Erforschung und Vergleichung der Theogonie beider Epiker reihen; wie denn die Mythologie mit der ganzen Alterthumswissenschaft als ihr Mittelpunct auf das engste verknüpft ist. Fragen wir nach Autorität, so ist jedenfalls die des Vellejus und der Neuern [1]) gegen die des Herodot und des Varro für nichts anzuschlagen.

Ein Hauptvorzug der hesiodisch-homerischen Götterlehre ist, dass sie an die Stelle des materialistischen Naturdienstes vernünftige göttliche Wesen setzte. Hesiod zeigt sich sogleich als einen philosophischen Dichter, dass er im Anfang ein Alles in sich schliessendes Chaos setzt, woraus in der Folge (*αὐτὰρ ἔπειτα*) die breite Erde, die finstere Tiefe und Eros sich entwickeln [2]). In diesem Eros Hesiods sieht Aristoteles (Metaph. I, 4) mit Recht das bewegende und vereinigende Princip, welches Anaxagoras (den Aristoteles anführt), an die mosaische Schöpfungsurkunde noch enger sich anschliessend, Geist (*νοῦς*) nennt. Wenn auch Hesiod diess nicht ausdrücklich thut, so ist ihm doch Eros der schönste und mächtigste unter den unsterblichen Göttern. Wie könnten aus einer geistlosen Masse höchst vernünftige Wesen hervorgehen und das All selbst mit Weisheit geordnet werden, wenn nicht der aus dem Chaos zuerst mit der Erde

---

[1]) Schoemanni diss. de Hecate Hesiod. 1851 p. 15.

[2]) Theog. 116. Hes. Scholiast u. A. lassen ihn unphilosophisch drei oder vier Principien annehmen, als wäre das, was nachher aus dem Chaos entstanden ist, neben und unabhängig von ihm vorhanden gewesen. Schömann (dissert. de cupidine cosmogon. 1852 p. 7) setzt drei Principien: Chaos, Erde und Eros, und construirt v. 119 mit Johann Diakonus und Hugo Grotius *Τάρταρα* zu v. 118 *οἳ ἔχουσι*. Allein Tartarus kann unmöglich in einem Zwischensatz vorkommen, sondern ist ein aus dem Chaos hervorgegangener Bestandtheil, mit welchem Gäa v. 821 den Typhon erzeugt hat. Sollte diese Persönlichkeit hier fehlen? Die Bindewörter: *Γαῖα .. Τάρταρά τε ... ἠδ' Ἔρος* lassen keinen Zweifel über den richtigen Sinn, wie ihn schon Plut. de Is. c. 57 aufgefasst hat.

und der Tiefe sich losreissende Eros die Fülle göttlicher Vollkommenheiten in sich enthielte? Dieser schönste unter den Göttern ist die Ursache der schönen Welt [1]), aber nicht ohne Intelligenz. Er ist Weltgeist und schöpferische Liebe zugleich, Eros ist der plastische Ausdruck des unkörperlichen Geistes im Anfang der Schöpfung, wie das erotische Thier, die Taube, in der christlichen Bildnerei. Also fliegt in einem Miniaturgemälde in Paris aus dem XIV. Jahrhundert, welches den Weltschöpfer darstellt, eine Taube (Geist-Eros) auf das Urwasser, es schöpferisch zu bewegen [2]). Der Geist des Schöpfers ist Liebe — ein grosser Gedanke, welchen die so oft missverstandene und schief beurtheilte Theogonie, ohne viel Worte zu machen, zur Anschauung bringt. Es ist der Gedanke eines Religionsphilosophen, und so sind Hesiod und Homer überhaupt in mancher Beziehung zufolge der Bemerkung Herodots und nach der Natur der Sache von der Volksreligion abgewichen, indem sie die vorgefundenen Götter in ein System brachten, die Aemter unter sie vertheilten, den Naturdienst und den Vollgehalt der örtlichen Culte beschränkten. Aus diesen Vordersätzen nun können wir schliessen, dass Homer, der kein theogonisches System aufstellt, und eben so wenig die Volksreligion, sondern das hesiodische System zu seiner Voraussetzung hat, erst aufgetreten seyn konnte, als das letztere schon allgemein in Griechenland bekannt war. Hesiod hatte indessen ohne Zweifel anregende Vorgänger. Die Babylonier setzten zwei Principien: *Ταυθέ* (die chaotische Erde von תְּהוֹם) und *Ἀπασῶν* (*Ἡόθος* von חֶפֶץ); diese zeugten den *Ἀωϋμῖς* (das Leben von חַיִּים) [3]); wie Movers (die Phön. B. I S. 276) verbessert. An der Spitze des Alls stehen Ruhe und Bewegung, durch die zwei von einem Phönicier verfertigten Säulen vor dem salomonischen Tempel, Jachin und Boas, veranschaulicht [4]).

Wenn im Ganzen genommen Hesiod und Homer mit unwesentlichen Ausnahmen zusammenstimmen, so können wir ein Bruchstück

---

[1]) Bei Theognis (Eleg. 1275) ist Eros die erhaltende Zeugungskraft der Natur; denn er erwacht, wenn die Erde die Blumen des Lenzes hervorbringt.

[2]) Piper's ev. Kalender 1854 S. 39.

[3]) Eudemus, Schüler des Aristoteles, bei Damasc. p. 258.

[4]) Movers a. a. O. S. 293.

der vorhesiodischen, dem Naturdienst mehr entsprechenden Theogonie aus Cicero's Bericht zusammenlesen, den er uns, wie er (III, 21–23) sagt, von Seite der Theologen und der alten Ueberlieferung (fama) Griechenlands mittheilt. Betrachten wir diese denkwürdige Stelle in ihrem Zusammenhang, so lässt sich mit Wahrscheinlichkeit ermessen, welche Theogonie in der dritten Religionsperiode vor Hesiod und Homer gebräuchlich war, welche Abweichungen diese sich erlaubten, und von welchen Ideen sie sich hierbei leiten liessen. Der hesiodische Zeus, des Kronos Sohn, ist der dritte kretensische des Cicero, wie auch die Theogonie v. 477 ihn in Kreta geboren werden lässt; ausser und vor ihm aber gab es einen arkadischen, den wir sonst unter dem Namen des Lykäos kennen, mit doppelter Abstammung: bald ist er der Sohn des Himmels, wie Kronos bei Hesiod, ohne dass darum dieser Zeus dem Kronos gleichgesetzt werden darf, es ist Zeus *οὐράνιος*, bald ist er der Sohn des Aethers, ohne dass er darum der älteste ist, und dem Uranus gleichgesetzt werden dürfte, sondern es ist der Gott der Witterung, welcher die Gewächse der Erde gedeihen lässt, wie man an seinen Kindern, Persephone und Dionysos, sieht, welche Cicero dem ersten Jupiter gibt. Dieser Naturzeus entspricht dem ägyptischen Widdergott Amun. Ausser Zeus führt dieses vorhesiodische System noch drei Kinder des Himmels auf: Aphrodite, Hermes und Hephästos, und bei den zwei ersten bemerkt Cicero auch die Mutter Dia (die Lesart Die ist unrichtig) oder Deo; Himmel und Erde sind ohne Zweifel die Eltern aller vier Götter gewesen, wie der frühern Titanen. Aphrodite als das Vermögen der Fortpflanzung ist noch bei Hesiod kosmogonisch aus den Samen des Himmels (als Urania) entsprossen, bei Homer dagegen als untergeordnete Liebesgöttin nach späterer Auffassung eine Tochter des Zeus und der Okeanine Dione geworden. In dem vorhesiodischen System war sie als Himmelstochter wahrscheinlich zugleich die älteste der Mören, welche Inschrift Aphrodite in den Gärten zu Athen hatte [1]), von den Phöniciern und Juden Königin des Himmels genannt [2]), und daher von den Griechen Urania. Wenn Hermes bei Hesiod als Sohn und Diener dem Zeus untergeordnet wird, so war er vorher als Sohn

---

[1]) Pausan. I, 19, 2.

[2]) Jer. 7, 18. 44, 17 ff.

des Himmels nach Cicero in Liebesgemeinschaft mit Persephone in ihren beiderlei Zuständen Zeugungsgott, insbesondere im Pflanzen- und Thierreich [1]). Hephästos, zum Feuerkünstler erniedrigt, wird nach Hesiod von Here ohne Zuthun eines Mannes, die Hervorbringung der andern Künstlerin Athene ohne Mutter nachahmend, geboren; der dritte Vulcan des Cicero hat Zeus und Here zu Eltern, und diess scheint die homerische Genealogie zu seyn, da Hephästos Il. I, 578 der Mutter Here zuredet, „dem lieben Vater Zeus" nachzugeben; wiewohl sich nach meiner Bemerkung Th. I S. 296 f. hieraus nichts Sicheres folgern lässt. Der erste (vorhesiodische) Hephästos dagegen ist ein Himmelssohn, das Lebensfeuer, und stand nach ägyptisch attischer Lehre in einem demiurgischen Liebesverhältniss zu Athene, der Tochter des zweiten (uranischen) Zeus: beiden hielt man zu Athen den Fackellauf, auf hesiodisch homerischem Standpuncte unerklärlich. Wenn Homer, welchem Athene keine Naturgöttin, sondern Jungfrau war, als Ersatz für diese Ehe dem Hephästos die Aphrodite zur Gattin gibt, jedoch ohne eigentliche demiurgische Bedeutung, so erzeugt dagegen der vorhomerische Hephästos mit Athene den Apollon, das Licht des Tages und der Menschen, und den attischen Heros Erichthonius. Zeus bringt mit Persephone aus dem Nachtreich Artemis (die erste des Cicero) hervor, das Licht der Nacht, zugleich Ilithyia, die den geflügelten Eros zum Sohne hat, und vermittelst des Geschlechtstriebes die Menschen nach neun Monden an das Licht bringt. Es ist dieselbe, welche Pausanias als Tyche sah und neben ihr den geflügelten Eros (S. 203). Apollon und Artemis sind hier mehr göttliche Persönlichkeiten als Weltkörper; denn Helios, welchen Hesiod von den Titanen abstammen lässt, war noch besonders der Sohn des himmlischen (zweiten) Zeus in dem vorhesiodischen System, wie auch von diesem die vier ältesten Musen (Sphärenharmonie) abstammen. Hesiod macht nach der hyperboreisch delisch delphischen Fabel Apollon und Artemis wegen ihrer Beziehung zu Sonne und Mond zu Geschwistern und Kindern des Zeus und der Leto, und setzt an die Stelle der geburtshelfenden

---

[1]) Nach anderer von Serv. ad V. Aen. IV, 577 angeführter Genealogie waren Vater Liber und Proserpina die Zeugungsgötter, und Mercurius ihr Sohn.

Artemis Here mit ihrer Tochter Ilithyia, die sie dem Menschenvater Zeus gebiert. Der erste Herakles des Cicero (III, 16) ist der Sohn des ersten Zeus (des Sohnes des Aethers) und der Okeanine Lysithoe[1]), und dieser soll dem Apollon den Dreifuss streitig gemacht haben; der vierte ist der phönicische, Sohn des (zweiten) Zeus und der Asteria, und der sechste erst der Sohn der Alkmene und des dritten Zeus.

So viel von den verschiedenen Religionsperioden.

Was die systematische Anordnung des Stoffes betrifft, so wird man sie sich gefallen lassen, oder überhaupt auf eine Wissenschaft der griechischen Mythologie verzichten müssen. Denn eine Wissenschaft muss sich nach allen ihren Theilen als ein organisches Ganzes mit Nothwendigkeit erbauen; wogegen bei der bisher üblichen Aufführung der einzelnen Gottheiten nebst ihrem Cultus, fast wie in einem Wörterbuch, die bunteste Willkür herrscht. Mag man es Schematismus, Fachwerk heissen, ein System ist es nun und nimmer. Nicht allein zufällig reihen sich in unsern Mythologien die Theile an einander, ohne ein wahres Ganzes zu bilden; sondern die Stellung, die man den Göttern anweist, macht sie auch ihrem universellen Charakter zuwider zu einseitigen Zerrbildern und entkleidet sie ihrer göttlichen Idee und Würde. Die Hellenen würden lächeln, wenn sie wüssten, dass man ihre Götterwelt nach dem Aether, der Erde, dem Wasser und der Unterwelt in unsern gewöhnlichen Büchern eintheilt und abhandelt. Unser Zeus, würden sie entgegnen, ist nicht im Aether allein, wie ihr Epicureer meinet, sondern im Himmel und auf Erden wirksam, er greift in die Geschicke der Welt ein, im Krieg und im Frieden, in Zeit und Ewigkeit, er ist in den Versammlungen der Rathsherren und des Volkes, und enthüllt in den Orakelstätten seine Rathschlüsse. Wo bleibt seine geistige Persönlichkeit, seine Weisheit und Gerechtigkeit, wenn er von Haus aus ein Aethergott seyn soll? Nein er ist ein Gott, und zwar ein Gott der ganzen Welt und der Menschen, den ihr in eurem System einschnüret und vernichtet. Wie wollet ihr den Zeus von seinen

---

[1]) Vgl. Joh. Lydus de mens. p. 224. Lysithoe, wie sie Lydus nennt, ist vielleicht einerlei mit Lysianassa, welche Hesiod Th. 258 unter den Nereiden aufführt.

Gattinnen und Kindern trennen, in denen sich seine Kraft und Gottheit abspiegelt? Ueber dem Haupte des Zeus Olympius bildeten die Megarenser die Horen und Mören ab, und Pausanias (I, 40, 4) bemerkt: „jedermann wisse, dass dieser Gott allein über das Schicksal gebiete und die Jahreszeiten ordne.“ Diese Göttinnen sind daher von Zeus unzertrennlich. Diomedes weihte in Messenien der Athena ἀνεμῶτις einen Tempel, nicht als wäre sie vorzugsweise über die Winde gesetzt, sondern weil sie sein Gebet um Abwendung der Stürme erhörte [1]). Wenn D. Lauer den Zeus, Hermes, Pan und Ares unter den Aethergöttern, den Apollon unter den Sonnengöttern, die Artemis unter den Mondgöttern, Athenäa, Hephästos und die Musen unter den Wolkengöttern aufführt, so muss sich alles Herrliche und Hohe, das man mit dem Glauben an diese Wesen verknüpfte, an den Aether, Sonne, Mond und Wolken anheften, und doch waren sie in dem wirklichen Glauben intelligente menschliche und zugleich übermenschliche Gestalten. Man möchte sich noch lieber den schalen ehrlichen Euhemerismus gefallen lassen, als eine solche gekünstelte Verflüchtigung des Götterhimmels in Aether und Wolken. Lauers Zeus wird S. 196 ff. inconsquent auch ein Herr der Wolken, als der Regen und Sturm sendet, und auf die Bergspitzen sich lagert. Wenn D. Heffter in seiner Religion der Griechen und Römer die Persephone und sogar den Dionysos zu unterirdischen Gottheiten macht, so war wenigstens jene theilweise eine solche; wenn sie aber den grössten Theil des Jahres bei den olympischen Göttern weilt, so wird sie durch jene einseitige Rangordnung verdunkelt und verkannt; und Dionysos ist im Ganzen ein heiterer Lebensgott der Oberwelt und wird durch die schiefe Stellung im sogenannten System herabgewürdigt. Wenn Homer (Il. ο', 187) den Zeus vorzugsweise im Aether und in den Wolken des Himmels, den Poseidon im Meere und den Hades in der Unterwelt herrschen lässt, so haben doch Alle die Erde und den Olympus gemeinschaftlich [2]), und der Dichter dachte wohl nicht im Traume daran, dass man einmal auf den unglückseligen Einfall kommen würde, sämmtliche Götter des Olymps, das religiöse Glauben und Ahnen der Alten nach den verschiedenen Gebie-

[1]) Pausan. IV, 35, 8.

[2]) Gerade so auch Hesiod Th. 117 f.

ten des Weltraums abzuhandeln. Er würde sich vielmehr zu dem Spruche Jesajas (66, 1) bekennen: „So spricht Jehova: der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meiner Füsse Schemel.“ Sind in der griechischen Götterwelt göttliche Ideen ausgeprägt, was man nicht länger in Abrede stellen sollte, ist ein religiöser Glaube darin enthalten, so ist keine andere wissenschaftliche Anordnung statthaft, als eben nach Massgabe dieses Gegenstandes eine dogmatisch ethische. Kehren so auch dieselben Götter im System mehrmals wieder, so ist das der Eine Gott in vielen Formen, sie erscheinen nur in ihrer Vielseitigkeit und der Mytholog hat lediglich den Zusammenhang ihrer verschiedenen Verrichtungen und Aemter und deren Verbindung zu einem persönlich gedachten Wesen nachzuweisen; wiewohl die Gestaltung dieser Wesen nicht blos von ideeller Construction, sondern auch von örtlichen Bedingungen abhing. Auf die Frage, ob sich wohl die Hellenen in die Ordnung, die ich dem Ganzen gegeben habe, zurechtfinden würden, dient zur Antwort: jeder gegebene Stoff muss sich wissenschaftlich nach seinem Inhalt naturgemäss zusammenfügen, und wenn ich im Ganzen wahrheitsgetreu mich desselben bemächtigt und meine Deutungen den bestimmten Zeugnissen der Alten selbst möglichst anbequemt und untergeordnet habe, so dürfte eine innere Uebereinstimmung meiner Auffassung mit dem Geiste der Hellenen und ihrer Religion nicht zu verkennen seyn. Professor Göttling von Jena (Abhandl. aus d. class. Alterth. Halle 1851 S. 170) will ein System der alten Mythologie der Griechen aufstellen, und theilt die Götter in obere, untere und Wassergötter ein (S. 190). Zeus ist ihm der oberste König und zu seiner Hofhaltung gehören insbesondere Apollon als rächender und strafender Gott, als Seher und Citharöde, Aphrodite, die den sinnlichen Genuss der olympischen Götter repräsentirt, Hephästos der Künstler, Athene die politische Klugheit, Asklepios der Arzt, Ares der Kriegsgott, Hermes der Bote, die Horen, die Winde u. a. Eine zweite Abtheilung der obern Götter begreift solche in sich, „welche weniger ein göttliches Staatsamt bekleiden, als sie mit den Menschen in Berührung kommen“ (S. 208), nämlich Demeter und Dionysos, die Brod und Wein bescheren. Dieser Eintheilungsgrund ist aber ein gänzlich verfehlter; denn sämmtliche Götter, die obern und die untern und die im Wasser, bilden Einen Götterstaat und haben den Olymp gemeinschaftlich inne, und eben so herrschen sie alle auf Erden und haben

nach dem religiösen Glauben den entschiedensten Einfluss auf die Menschenwelt. Und wie passen vollends die Winde und die Harpyien zu dem Hofstaate des Zeus? Wenn sich so die Götter gedankenlos an einander reihen, so wird man ihr Wesen nimmermehr begreifen, und von einem System der griechischen Mythologie kann auf diesem äusserlichen Wege nicht die Rede seyn. Solche missglückte Versuche sind ein schlagender Beweis, dass ein ganz neuer Weg gesucht und betreten werden muss. Bilden wir uns doch nicht ein, bei so irreligiösen Ansichten von einem Hofstaate des Zeus, worauf die Alten den Giftbecher gesetzt hätten, in das Wesen ihrer Religion eingedrungen zu seyn. Auf die Fragen: was glaubten die Hellenen von der Gottheit, von dem Verhältniss der Welt und der Menschen zu Gott und von des Menschen Bestimmung? ist bei jener Anschauungsweise keine irgendwie befriedigende Antwort möglich. Nur wenn wir auf diese Fragen Antwort zu geben wissen, können wir sagen, dass wir ihre Götter, in denen sich jene Ideen ausprägen, begriffen haben, dass wir einen Hesiod, einen Homer und die andern Meister, in deren Schriften die alte Götterwelt lebt, verstehen. Wie der ungläubige Exeget bei aller Gelehrsamkeit den Geist der Bibel nicht vernimmt, so bleibt das classische Alterthum bei der gemeinen Auffassung der Mythologie unverstanden. Erst wenn wir uns durch die fabelhafte Hülle hindurch auf den religiösen Standpunct desselben zu stellen wissen, haben wir den Schlüssel des Verständnisses gefunden. Jene Fragen müssen wir demnach einem System der Mythologie voranstellen und sie dann historisch beantworten.

Aber werden durch dieses Verfahren die einzelnen Götterwesen nicht zersplittert und das Zusammengehörige im Buche zerstreut, und gibt nicht diese Zerfahrenheit dem Vorwurfe der Unangemessenheit einen Schein der Wahrheit? Freilich wenn ein alter Priester oder Dichter sich mit dem Vorsatze hingesetzt hätte, ein Religionsgebäude zu entwerfen und von Artikel zu Artikel eine entsprechende Gottheit zu ersinnen, so liesse sich erwarten, dass sich die Götter in das Religionssystem bequem einfügen lassen. So aber ist der Polytheismus nicht entstanden, sondern die alten Völker haben einander mitgetheilt, was jedem heilig war, und Tempel errichtet; hintendrein hat man eingesehen, dass die aufgenommenen Götter, ursprünglich sämmtlich Naturgötter, sich zum Theil gegenseitig ausschlossen. Da dachte man darauf, ihren

Begriff zu beschränken und sie durch Zeugung und Abhängigkeitsverhältniss einander unterzuordnen, und das war hauptsächlich das Geschäft Homers und Hesiods, aber nicht den hellenischen Götterstaat erst zu schaffen [1]). Was ist nun die Aufgabe unserer wissenschaftlichen Forschung? Es ist eine verhältnissmässig leichte, aber geistlose Arbeit, was man Alles von den Götternamen an allen Orten und zu allen Zeiten gefabelt, gedichtet und welche Art der Verehrung man an diese Namen geknüpft hat, zusammenzutragen. Man mag auf diesem Wege schätzbare Materialien sammeln, wie zur Genüge geschehen ist, und man lernt am Ende doch nicht die religiöse Bedeutung eines Götterwesens kennen; aber die Wissenschaft selbst von der Religion eines Volkes erfordert ein anderes Verfahren. Ihre Aufgabe ist, zu untersuchen: was hat ein Volk zu einer gegebenen Zeit von dem höchsten Wesen geglaubt, in welchem Verhältniss hat es sich und die Welt zu Gott gedacht, wie hat es dieses Wesen verehrt, welche Hoffnung hatte es nach dem Tode, und welchen Einfluss übte dieses Glauben und Hoffen auf das Leben aus? Wenn nun nach dieser Anordnung z. B. die Horen als das göttliche Aufsehen über die Jahreszeiten und zugleich über das menschliche Zusammenleben in Staaten und hernach als persönliche Wesen, denen man Opfer brachte, an mehreren Stellen des Systems erscheinen, so schadet das viel weniger, als wenn man Natur, Menschen und Cultus bunt zusammenwirft und von den Horen wie in einer Monographie insonderheit handelt. Im Olymp selbst waren alle Götter durch einander verschlungen in schöner Wechselwirkung gedacht und nicht vereinzelt abgeschlossen. Ihre Zusammengehörigkeit ist in der Idee der ehrwürdigen Hestia ausgedrückt. Dieses Ineinandergreifen und die Harmonie des Ganzen kann nur auf dem von mir eingeschlagenen Wege wissenschaftlich erkannt werden; sonst kommt uns Hestia abhanden, das Alles durchschlingende Band. Dass die von mir angestellten Untersuchungen eine tiefere Einsicht in das Wesen der Götter und in den Zusammenhang ihrer Eigenschaften und Verrichtungen gewähren, als man bisher zu finden im Stande war, erlaube ich mir an dem Beispiele des vielseitigsten Gottes Apollon nachzuweisen Fr. W. Schwartz hat eine eigene dissertatio de anti-

---

[1]) S. Th. I S. 29 ff.

quissima Apollinis natura (Berolini 1843) verfasst, worin er ihm vornemlich eine siegreiche Natur und daher die Bogenschützkunst zuschreibt, insbesondere sieht er in der Erlegung des Python den Sieg des Sommers über den Winter. Weil er nach dieser That selbst den Päan angestimmt hat, leitet er daher seine musicalischen Attribute ab. Weil im Frühling das Gras für das Vieh wächst, so wurde er Herdengott, νόμιος, weil die Schifffahrt offen wird, so hatte er das Beiwort δελφίνιος, weil im Sommer ansteckende Krankheiten entstehen, so sendet Apollon die Pest, und weil er sie wieder abwendet, so wird ihm die Arzneikunde beigelegt. Weil die Raubvögel dem Gott des Kampfes und des Sieges lieb seyn müssen, und man ihren Flug zu Vorbedeutungen beobachtete, so wurde er ein Wahrsagergott. So weiss man durch die zufälligsten Beziehungen Alles zurecht zu legen und mit der buntesten Willkür das Bild eines Gottes zu entwerfen. Haben wir nun eine Gesammtanschauung, und verstehen wir, was Apollon ist? Aus seiner siegreichen Natur, obgleich nicht er, sondern Zeus und Athene die Nike in der Hand haben, lässt sich freilich Allerlei folgern; aber sie ist kein charakteristisches Merkmal für ihn; denn in der Idee eines Gottes liegt im Allgemeinen, dass er gegen seine Feinde siegreich und seinen Verehrern hülfreich sey. Und wenn er nun die Pest abwendet, so folgt hieraus nicht, dass er als Arzt positive Heilmittel gebe. Ich habe dagegen Th. I. S. 285 das Licht in der Idee Apollons obenan gestellt und daraus alle seine Beziehungen hergeleitet: ihn zuerst I. 199 f. als das natürlich erleuchtende und erwärmende Licht aufgefasst (λύκειος), wie die Athener an den Thargelien und Pyanepsien. Weil sich die Zeit nach dem Sonnenlauf abrollt, so hat er (wie auch Helios) Rinderherden als Sinnbild der Jahre, Monate und Tage (I. 217) und das Beiwort νόμιος[1]). Als solcher hütet er die Rinder des Laomedon auf dem Berge Ida[2]) und des Admetus in Thessalien. In bildlichem Sinne, weil das Licht Strahlen schiesst, wird er der Bogen-

[1]) Schol. H. Il. φ', 447. Apollon. Arg. IV, 1218.

[2]) Hom. l. c. Man sollte die Dienstbarkeit des Gottes nicht so betonen. Es liegt am Ende nichts Anderes darin, als er sey dort ein Hirtengott gewesen. Dass Laomedon den Lohn vorenthielt, bedeutet, er habe die schuldigen Erstlinge zu geben versäumt.

schütze (I. 298), den die Schützen um Sieg anrufen [1]). Sein altes, kolossales Erzbild in Amyklä hatte Helm, Lanze und Bogen [2]). Zugleich war er Jäger (*ἀγρεύς*). Weil die treffenden Pfeile schnell tödten, so sendet er jähen Tod und Pest (I. 282) [3]), und wie die Athener ihn als Abwehrer derselben *ἀλεξίκακος* [4]) und *ἀποτρόπαιος* [5]) nannten, so die Phigalenser *ἐπικούριος* und die Lindier *λοίμιος* [6]). Das Licht ist ein häufiges Bild der Erkenntniss, sowohl in der Wissenschaft, namentlich in der Heilkunst, als auch in Beziehung auf die Zukunft, welche Apollons Orakel wie ein Licht von oben enthüllen, um die dunkle Unsicherheit den Fragenden zu benehmen (*Φοῖβος*). Also weihten die sieben Weisen ihrem Meister, dem Lichtgott Apollon, den von Fischern aufgefangenen goldenen Dreifuss, welcher auf das Geheiss des Gottes selbst »dem Weisen« gegeben werden sollte, nachdem er bei allen sieben die Runde gemacht hatte und keiner ihn annehmen wollte [7]). Die Weltharmonie stellt sich in dem Lichtreiche Apollons dar, und ist das Urbild der Ton- und Dichtkunst; die Sänger, die Citherspieler und die Dichter werden von ihm und den Musen begeistert. Der Jahresgott Apollon ist der Ordner des Weltsystemes, wovon die Städte der Menschen ein Abbild sein sollen: so half er dem Laomedon Ilium bauen (I. 217). Seine Beiwörter *Δελφίνιος* und *Πύθιος* haben mehr eine religionsgeschichtliche, als sachliche Bedeutung. Hätte ich ihn nun aus dieser Einheit nach allen seinen Beziehungen fortlaufend betrachtet, so wäre uns wohl ein Rundbild von ihm entstanden, aber ich hätte ihm kein kunstgerechtes Gewebe dargebracht; die andern Götter wären in ein ganz zufälliges Verhältniss zu ihm getreten, das System der Religionslehre hätte sich in lauter Stücke aufgelöst, und die der Idee nach verwandten Gottheiten, als Artemis, Helios, Selene, Pan, Hermes, Asklepios, die Musen, wären dann nicht an den betreffenden Stellen

---

[1]) H. Od. XXI, 338.

[2]) Pausan. III, 19, 2.

[3]) Schol. H. l. c. *οἱ παλαιοὶ τοὺς λοιμοὺς ἐξ Ἀπόλλωνος ἐνόμιζον.*

[4]) Paus. I, 3, 4. VIII, 41, 8. Vgl. Thl. I. S. 287.

[5]) Aristoph. Plut. 856.

[6]) Macrob. I. 17.

[7]) Suidas v. *τὰ ἐκ τρίποδος* u. das. Bernhardy.

mit eingeflochten worden. Soll ein Leben in die todte Mythologie kommen, so müssen sämmtliche Götter in einem religionsphilosophischen Drama mit und neben einander redend und handelnd auftreten, nur Harmonia, Eros und die Chariten in ihrer Mitte schweben. Der Monologe ist genug, die zu keiner gründlichen Erkenntniss führen. So viel zur Rechtfertigung meiner Methode, woran Kleinigkeitsgeister einen Anstoss genommen haben. Dadurch ist die Einsicht in das Wesen der hellenischen Religionsform bedingt, und für unsere Wissenschaft erblüht nur Heil, wenn sie mit gleicher Gründlichkeit, sowohl theologisch als philologisch, behandelt wird. In der Mythologie berühren sich beide Sphären und müssen sich durchdringen. Aber die Anlage einer Sammlung von Beiwörtern der Götter, die man z. B. bei Lauer aus Pausanias, den Scholiasten u. A. aus allen Zeiten mühsam zusammengetragen findet, nenne ich keine philologische Gründlichkeit, weil sie so wenig zur Religionserkenntniss führt, als ein trockenes Herbarium zur Pflanzenkunde. Eine Zusammenstellung von Atomen, wie die griechische Mythologie von Ed. Gerhard (Berlin 1854), mag den Buchstabengelehrten zusagen, aber kann nimmermehr zu einer lebendigen Wissenschaft, zu einer tiefern Religions- und Alterthumskunde führen. Gerhard schlingt auf Kosten der Wahrheit die verschiedenartigsten Fäden in einander, um den physischen und ethischen Gesammtbegriff einer Gottheit darzustellen, ohne zu bedenken, dass z. B. die dem Hephästos angetraute Athene, der man das Schirmfest und die Fakelläufe hielt, oder die Athene Ilias der Idee nach eine andere war, als die hesiodische Tochter der Metis, die personificirte aus des Vaters Haupt geborne Weisheit. Die bunte Verknüpfung ihrer verschiedenen Seiten und Eigenschaften kann unmöglich ein klares Bild von ihr geben. – Ist die Götter- und Heilslehre systematisch erforscht und dargestellt, dann erst können die örtlichen Gottesdienste befriedigend abgehandelt werden, wie ich im zweiten Theil versucht habe. Dieses hat nicht systematisch, sondern ethnographisch zu geschehen. Denn die Localculte, mit denen die Schöpfer der Theognie nnd des Göttersystemes nicht selten im Widerspruch stehen, pflegten auf Ein Götterwesen einen überschwänglichen Vollgehalt überzutragen. Wenn nun auswärtige Götter durch Mittheilung oder Völkerwanderung aufgenommen wurden, so war die natürliche Folge, dass sie in der Idee verwandt sich berührten, und doch der zäh festgehaltene Gottesdienst sich keine Veränderungen noch Einschränkungen nach Art der freien

epischen Poesie erlaubte. Die Schriftsteller haben diess eingesehen und die Götter von verschiedenen Namen an verschiedenen Orten verglichen und einander gleichgesetzt. Der Polytheismus ist daher seiner Entstehung und der Natur der Sache nach synkretistisch, und nicht meiner Auffassungsweise, sondern dem Gegenstande selbst gebührt, wenn man will, der Vorwurf des Synkretismus. Der Mythолog aber hat sich der Sache, wie sie ist, zu bemächtigen. Indessen wollte ich nicht, wie O. Müller und Gerhard, die Cultusstätten bei jeder Gottheit trocken aufzählen, sondern an der Hand des Periegeten Pausanias die vornehmsten Gottesdienste nach Landschaften und Städten anziehender angeben.

Ich erlaube mir an einem Beispiele nachzuweisen, welchen nachtheiligen Einfluss die wissenschaftliche Anordnung der neuesten Mythologen auf die Erklärung der alten Götter und Götterbilder hat. Auf einem geschnittenen Steine befindet sich Athene mit Helm, Lanze und Eule auf einem Widder sitzend, und auch sonst sieht man Widderköpfe auf ihrem Helme. Mit Recht weist Lauer (in einem seiner Mythol. S. 402 ff. angehängten Aufsatz) die Deutung von O. Müller und Bergk zurück, dass die Athene ἐργάνη wegen der Wollspinnerei hier abgebildet sey. Denn wie kann der Widder, der nur den rohen Stoff liefert, ein Sinnbild der Handfertigkeit seyn? Ihm selbst nun, in dessen Einbildung Athene eine Wolkengöttin ist, wird der Widder zu einem Symbol der Wolke; wie auch wir bisweilen die Wolken Schäfchen am Himmel nennen. Aber ganz unnatürlich müssen sich so Widder, Wolke und Athene zusammenfügen, ohne dass eine in der Sache gegründete Aehnlichkeit zwischen ihnen stattfindet. Dagegen ist das Zeichen des Widders im Thierkreise ein bekanntes Bild des Frühlings. Pallas aber ist nach ägyptischer Auffassung eine zeugende Naturgöttin (Th. I. S. XIV Note); als solche ist sie auf einem unteritalischen Vasengemälde mit der Frühlingshesperide verbunden (Thl. I. S. 131), wodurch sich die Vorstellung der Athene auf dem Widder ungezwungen erklärt. Die Athener haben sie in den Skirophorien in Beziehung zu der zunehmenden Sonnenwärme gesezt. Athene auf dem Widder hat ihr Gegenbild in Artemis auf dem Stiere (S. 409), weil vor Zeiten die Sonne in der Frühlingsnachtgleiche in das Sternbild des Stieres trat. Das bildliche Alterthum liebte solche inhaltsreiche pantheistische Figuren. Man fabelte[1]), Zeus (Amun)

[1]) Clem. Al. Protr. p. 11.

habe die Hoden des Widders abgeschnitten und in den Schoss der Deo geworfen, gleich als hätte er sich selbst verschnitten: kann man noch länger im Zweifel seyn, was die Entmannung des Uranos und das Sitzen der Athene auf dem Widder bedeute? Jedoch Lauer entwickelt alles Mögliche aus seiner Wolkengöttin, und schreitet nur leicht über die Hauptsache, ihre unpassende Mutter Metis, hinweg. Ein zweiter Aristophanes fände hier reichen Stoff, ein neues Stück Wolken zu schreiben. Nur noch ein Beleg: „Hephästos ist (nach Lauer S. 333) der Blitz, Athene die Wolke, und der Same des Hephästos der Regen, welcher das Erdreich befruchtet, dass aus ihm das Wachsthum (Erichthonios) hervorgeht.“ Ist das der hochherzige Erechtheus, den schon die Iliade (β′, 547) zu einem Zögling der Athene und zu einem Könige von Athen macht? Der abstrakte Begriff des Wachsthums wird ein Ahnherr, König und Tempelherr? Wie thöricht denkt man sich doch die verständigen Hellenen!

Die negativen Ergebnisse meiner Untersuchungen lassen sich in Folgendem zusammenfassen. Man darf die Völker und Religionen des Alterthums nicht von einander absperren: es ist unhistorisch, die Sagen von Danaus und Kadmus z. B. kurzweg zu beseitigen; im Gegentheil, wenn sie nicht vorhanden wären, müssten wir Aehnliches vermuthen. Es ist ein Irrthum, der zu vielen Missgriffen verleitet, wenn die neuern Mythologen behaupten, „dass die hellenische Religion ein Product der hellenischen Nation selbst ist und nur erst im Verlauf der Zeit mit fremden Ideen vermischt wurde [1]).“ Im Gegentheil: aus Ehrfurcht vor höchsten Wesen, die von wahrer Religiosität unzertrennlich ist, kann ein Volk sich seine Götter nicht selber schaffen. Die Vielheit der griechischen Götter lässt sich nur so erklären, dass man sie nach und nach auf dem Wege der Erfahrung überkam und die überlieferten zusammenstellte. Es ist nicht glaublich, dass man sich dieselben von irgend einem Sprachkünstler oder Weltweisen oder Dichter aufdrängen liess. Selbst das Heidenthum hat in diesem Sinne eine positive Unterlage. Wenn nun nach Herodot I, 1 die Phönicier zu Anfang der mythischen Geschichte Griechenlands von dem rothen Meer an das mittelländische gezogen, sofort Schifffahrt und Handel getrieben haben, wenn ein Grieche selbst (um 444 v.

---

[1]) Heffter, Die Relig. d. Griech. u. Röm. Brandenburg 1845. S. 432.

Chr.) in Abrede stellt, dass die Götternamen ihrem grössern Theil nach ein Erzeugniss des hellenischen Volkes seyen, wenn er übereinstimmend mit Platon ausdrücklich behauptet, sie seyen anfänglich nicht da gewesen und von auswärts nach Griechenland gekommen, und wenn wir sie ungezwungen in dem semitischen Sprachschatz nachweisen können, was sollen wir dann zu einer ausschliesslich auf den hellenischen Boden sich stellenden Mythologie sagen, welche in einer willkürlich griechischen Wortableitung den Grundbegriff einer Gottheit sucht und von diesem aus das Uebrige ableitet? Nach O. Müller (kl. Schriften II. S. 137) war der Dienst der Athena in Athen sicher pelasgisch, weil nach dem Zeugniss Herodots VIII, 44 die Athener zu der Zeit, als die Pelasger das jetzige Hellas inne hatten, Pelasger waren und Kranaer genannt wurden. Muss aber nicht eine grosse geschichtliche Veränderung vorgegangen sein, bis die Kranaer Athener, ein mit ihrer Göttin gleichnamiges Volk, wurden? So wenig als diese von ungefähr aus jenen entstehen und sogar den Namen wechseln konnten, darf eine gesunde Kritik die Athene von den Kranaern ableiten und zu einer einheimischen pelasgischen Gottheit machen. Ebensowenig wird sie uns durch die später erfolgte Einwanderung der Joner erklärt. Wenn uns nun von einem Cekrops berichtet wird, er habe den Dienst der Athene eingeführt und die Stadt nach ihr benannt und seine Töchter seyen ihre ersten Priesterinnen gewesen, soll jener abermal ein Kranaer und Autochthon seyn und seine Töchter ein untergeordneter Kreis göttlicher Wesen um die Athena [1])? Und wenn dieses auch unsere jungen Philologen auf einige Autoritäten hin mit vollen Backen in die Welt schreien, werden sie dadurch zu Kritikern? Von Cekrops will man zwar streitig machen, dass er ein Einwanderer war; wiewohl Strabo (VII p. 495 A) seinen Namen einen barbarischen nennt, und Schol. Aristoph. Plut. 773 und Suidas v. *Κέκροψ* ausdrücklich von ihm sagen: *Αἰγύπτιος ὢν τὸ γένος*, Suidas v. *προμηθεύς· ὁ Κέκροψ ἐξ Αἰγύπτου καταγόμενος* — Stellen, die K. F. Hermann (Verhandlungen der d. Philologen in Basel 1848) ausser Acht gelassen hat. Ferner, von Lelex, Sohn des Poseidon und der Libye, wird berichtet, dass er aus Aegypten gekommen und König in dem benachbarten Megara

---

[1]) O. Müller kl. Schr. II. S. 139.

gewesen sey [1]). Sogar in alten Sagen von Argolis hat sich der ursprüngliche ägyptische Name Apollons erhalten, wie ihn ohne Zweifel Danaus überbrachte. Orus soll in der Gegend von Trözen zuerst geboren, König gewesen seyn und das ganze Land nach sich Oräa genannt haben. Pausanias, der dieses (II, 30, 5) berichtet, setzt hinzu, nach seiner Ansicht sey Orus keineswegs ein hellenischer, sondern ein ägyptischer Name. Zwei attische Gaue erhielten durch Einwanderer aus Trözen ihre Benennungen [2]). Ueber die Einwanderung des Danaus aus Aegypten und seinen Einfluss auf den Cultus und des Kadmus mit einer Colonie aus Phönicien ist bei den Alten nur eine Stimme [3]). Ister hat ein eigenes Buch von den Colonien der Aegyptier geschrieben, und nennt den Olenos, Gründer einer gleichnamigen Stadt in Achaja, Sohn der Danaide Anaxithea und des Zeus [4]). Der Einwanderer Pelops aus Lydien gab dem ganzen Peloponnes seinen Namen, und die Hauptstadt jenes Reiches Sardes, hebräisch סְפָרַד, persisch Sparda [5]) ist mit dem griechischen Sparta gleichnamig. Ganz Hellas, sagt Strabo a. a. O., war vor Alters von Barbaren bewohnt. Die Wiege des hellenischen Volksstammes, der sich mit den Barbaren, Pelasgern, Lelegern, Dryopern, Kaukonen, Aegyptiern, Phöniciern u. A. vermischte, war nach seiner eigenen Ansicht Indien. Ich habe in dieser Beziehung Th. I. S. 321 nicht meine eigene Vermuthung ausgesprochen, sondern mich nur an die Aussage der Hellenen selbst angeschlossen, denen doch eher als uns ein Be-

---

[1]) Paus. I, 44, 3. Von einem Lelex Autochthon reden die Lacedämonier als ihrem ersten Könige (Pausan. III, 1, 1), und sein Sohn Polykaon war der erste Fürst in Messenien, und Messene (d. h. wohl das Land selbst) dessen Gattin (Paus. IV, 1, 5).

[2]) Pausan. II, 30, 9.

[3]) Zu den Th. I. S. 166 f. angeführten Stellen füge ich noch Eurip. bei Athen. II, 88. Paus. II, 16, 1. 19, 3. IX, 5, 1. 12, 2. Strabo VII p. 494 C. Dem Danaus verdankte Argolis auch die Verehrung der Athene, welcher er einen Tempel am Flusse Pontinus errichtete (Paus. II, 37, 2) und auf Lindos ein hölzernes Schnitzbild weihte (Callimach. bei Euseb. Pr. Ev. III, 8). Nach Strabo XIV p. 967 C waren es die Danaiden, welche das Heiligthum der Athene Lindia auf Rhodus bauten.

[4]) Stephan. B. v. Ὤλενος.

[5]) Lassen und Westergaard Keilinschriften. Bonn 1845 S. 50 f.

wusstsein ihres Ursprungs inwohnen musste. Wenn sie ihren Stammvater Promotheus an den Kaukasus angekettet werden lassen, so meinen sie, sagt Strabo, indische Berge und das sie bespülende Meer, nicht die viel näher gelegenen Berge bei Kolchis und dem Pontus Euxinus; denn der Kaukasus, wohin sie den Promotheus versetzen, war eben das Aeusserste, was ihnen gegen Morgen damals bekannt war. Ja man zeigte in Indien eine heilige Grotte, wo er gefesselt und von Herakles befreit worden seyn soll. Und was das Zeitalter des Prometheus anlangt, so sagen sie, Herakles habe ihn erst nach 1000 Jahren erlöst [1]). Wollten wir aus unkritischem Eigensinn alle diese Zeugnisse Lügen strafen und uns in der Mythologie auf hellenische Sprachwurzeln beschränken, so würden wir nothwendig auf nichts als Irrwege gerathen. Ein Beispiel hievon genüge. Heffter (a. a. O. S. 360) hält den Apollo ursprünglich und eigentlich für den Verderber (*ὁ ἀπόλλων*), findet in ihm sogleich auch das Gegentheil, das gute erhaltende Princip, sodann weil der Gott zu beurtheilen wissen muss, wie das Verderben abzuwenden ist, so lässt er ihn einen Orakelgott werden, und endlich weil die Weissagungen in Versen ertheilt und vielleicht sogar abgesungen wurden, weil Wahrsager und Dichter Begeisterte sind, so muss er auch ein Gott der Dichtkunst und der Instrumentalmusik werden. Also wird der Verderber zugleich ein Künstler, und was nicht Alles sonst! Ist das alterthümliche Einfalt und Wahrhaftigkeit? Wie konnte man dazu kommen, so Widersinniges zusammenzureimen, aus solchen Bestandtheilen einen Gott sich zu bilden und anzubeten [2]). Wie verdächtig müssen uns hiernach die meisten Wortableitungen aus der griechischen Sprache, die ich mit Stillschweigen zu übergehen pflegte, vorkommen! Ich habe Th. I S. 200 *Ἀπόλλων* von בַּעַל (*δεσπότης*), in Babylonien בֵּל, in Palmyra בּוֹל [3]), mit Beifügung des immer hinzukommenden Artikels הבעל, abgeleitet. „Die allen syrisch-phönicischen Völkerschaften gemeinschaftliche höchste Gottheit war Baal, dessen Cult schon

---

[1]) Strabo, XI p. 771 C. XV p. 1009 A.

[2]) Mit demselben Recht oder Unrecht sagt das Etymol. M. v. *Ἀπόλλων, παρὰ τὸ ἀπολύειν τοὺς ἀνθρώπους τῶν κακῶν.* Oder Plut. de ei ap. Delph. c. 20: *Ἀπόλλων . . υἷον ἀρνούμενος τὰ πολλά.*

[3]) Salden de Diis Syris II, 1 p. 226 nennt den palmyrenischen Gott *Ἀγλιβῶλος.*

im tiefsten Alterthum so weit verbreitet war, als der ganze Volksstamm selbst.“ Movers, dessen Worte (Phönic. B. I S. 169) ich hier anführe, weist nach, wie sich dieser Gott und seine Priester von Tyrus, seinem Hauptsitze, nach Samarien, von da nach Jerusalem und andererseits über die Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres bis an die Säulen des Herakles verbreitet hat. Wollten wir bei dem griechischen Sprachschatz stehen bleiben, so erhellet schon aus den vielerlei sich widersprechenden Etymologien ihre Unstatthaftigkeit. Oberflächlich betrachtet, scheint die Ableitung Fréret's und Schömanns (dissert. de Cupidine cosmogonico 1852 p. 21) von dem Worte Ἄξίερος von ἄξιος und der äolischen Form Ἔρος natürlich und ansprechend; wenn wir aber so durch blosse Etymologie einen Eros in die Reihe der samothracischen Kabiren bekommen und die in dieser Reihe unentbehrliche Demeter verlieren, und doch der gelehrte Mnaseas, dem wir allein die Ueberlieferung der drei samothracischen Götternamen verdanken, Axieros gerade als Demeter auslegt, so können wir nicht umhin, die aus jener zufälligen Wortähnlichkeit entstandene Selbsttäuschung abzuweisen. Uebrigens habe ich bei der Hinweisung auf das Morgenländische, woher alle Cultur ausgegangen, dieses mit dem eigenthümlich Griechischen keineswegs vermischt, ne perturbentur religiones [1]), sondern immer nur auf den letzten Ursprung und Zusammenhang aufmerksam gemacht. Professor Göttling (Abh. a. d. class. Alterth. S. 174) ist zwar der Ansicht, dass der altgriechischen Mythologie die gemeinsame Basis der orientalischen Mythologien ganz abgeht, nämlich der Dualismus, der namentlich bei den Aegyptern, Persern und Indern hervortritt. Allein wir haben denselben Gegensatz, der bei keiner Naturreligion fehlen kann, auch bei den Hellenen zur Genüge nachgewiesen, z. B. in der Persephone, der bald oberweltlichen bald in dem Reiche des Hades befindlichen, in der Demeter, die bald Aehren spendet bald zur Erinnys wird, in der Aphrodite, die bald befruchtet bald eine Nemesis ist, in dem bald unterirdischen bald zeugungslustigen Hermes. Die griechische Mythologie hat demnach in dieser Beziehung keinen verschiedenartigen Charakter und zeigt, wie die ägyptische in Osiris und Typhon, das wechselnde Leben und Sterben in der Natur. D. Heffter lässt die alten Culte grösstentheils in Thessalien ihren Ur-

[1]) Cic. N. D. III, 23.

sprung nehmen und von da aus sich weiter verbreiten. Aber in Ermanglung bestimmter Zeugnisse der Alten, die einer so wichtigen Hypothese zur Seite stehen müssten, baut er sie lediglich auf den Schluss, weil der Götterberg Olymp in Thessalien war, und lässt aus diesem unzureichenden Grunde die Fingerzeige alter Schriftsteller von dem Zusammenhang der Gottesdienste ausser Acht. Eher umgekehrt ging es zu, dass die Dichter die schon vorhandenen und verbreiteten Hauptgötter hintendrein in einer Götterbehausung vereinigten. Wenn in Aegypten Phtha und Neith in einer schöpferischen Ehe verbunden, wahrscheinlich die Kabiren und die Sonne erzeugten, und zu Athen Hephästos und Athene den ältesten Apollon und den Stammhelden Erichthonius hervorbrachten (Th. I S. 165), war diess eine Erfindung späterer Zeit, als sich Aegypten dem Verkehr mit Griechenland öffnete, und dürfen wir aus Hellenomanie den Vater der Geschichte einen Aegyptomanen schelten? Bei der unleugbaren Verwandtschaft des ältesten Zeus von Dodona mit dem libyschen Amon, dürfen wir einen religiösen Einfluss beider Länder in der Urzeit in Abrede stellen, und Herodots Bericht von dem Zusammenhang beider Orakel ohne weiters von der Hand weisen?

Wie aber kommt es, dass die hebräische Sprache auch die heilige in Griechenland war, und auf welchem historischen Rechte beruht unsere Ableitung der meisten Götternamen aus dieser Sprache? Wir sind weit entfernt, das Heidenthum für ein entartetes Judenthum zu halten, wie man ehemals wähnte. Auch erklärt die Schifffahrt und der Handel der Phönicier einen so erheblichen Einfluss nicht zureichend. Aber schon vor Moses siedelten sich die aus Aegypten vertriebenen Phönicier auf den griechischen Inseln und Küstenländern an[1]). Zu Mosis Zeiten und unmittelbar nach ihm durch die Vertreibung der Völkerschaften Kanaans war eine Völkerwanderung, und gerade in diese Zeit setzen die alten Chronologen als hervorragende Namen einen Cekrops, Danaus und Kadmus in Attika, Argolis und Böotien und mit ihnen die neue Götterdynastie. Einen Zeitgenossen des Cekrops nennt Pausanias (VIII, 2, 2) den Lykaon, welcher den Dienst des Zeus in Arkadien einführte und ihm das erste Kind opferte. Vor ihm war die pelasgische Periode; da er für einen Sohn des Autochthon Pelasgus gehalten wurde und von diesem Arkadien selbst Pelasgia hiess[2]). Zu gleicher Zeit kamen aus Kreta fünf idaische

[1]) Movers Phönic. I S. 33. [2]) Pausan. VIII, 1, 6.

Daktyli und errichteten den Zeusaltar zu Olympia in Elis und Zeus selbst rang nun und bekämpfte den alten Kronos (S. S. 223). Ein Nachkomme des Lykaon Namens Elatus wanderte nach Phocis und gründete daselbst eine Stadt [1]). Aus Elis wanderte Aetolus, Sohn des Endymion, an den Fluss Achelous und gab dem Lande seinen Namen [2]). Ueberallhin nahmen sie ihre Götter mit. In diesen Fingerzeigen liegt der Erklärungsgrund der neuern Religionsperiode, woraus sich die hellenische herausbildete, die sich aus der Religion der Autochthonen nimmermehr erklären lässt. Wie kommt es, dass wir den Baal Sebus (Fliegengott) der Philister, der zu Ekron sein Orakel hatte [3]), auch in Elis als Zeus ἀπόμυιος finden [4]), als der durch seine milden Regen in den Hundstagen die beschwerlichen Fliegenschwärme abwehrt, dessen Cult Herakles einführte [5]). Wie kommt eine Artemis als Fischweib, eine Derketo von Askalon nach Arkadien, wie sie uns S. 159 f. entgegen getreten ist? Auf solche Fragen weiss der keine Antwort, welcher die Züge der sich drängenden Völker von Osten nach Westen verkennt, und nach dem Köhlerglauben des gemeinen griechischen Volkes überall nur Autochthonen sieht. Selbst die fünf goldenen Mäuse, womit die Philister die eroberte Bundeslade der Israeliten zurück schickten [6]), um von dieser Landplage befreit zu werden, erinnern an den Mäusevertilger Apollon, welcher in Ilium den Beinamen σμινθεύς hatte [7]), von σμίνθος (Maus bei den Kretern) [8]). Wenn in diesen Beispielen der Philister-Baal in das Griechische übersetzt ist, so wurde ebenso gut mit der Sache das Wort beibehalten und theilweise hellenisirt, zumal wenn die Sache als eine

---

[1]) Paus. VIII, 4, 4.

[2]) Paus. VIII, 1, 6.

[3]) 2 Könige 1, 2.

[4]) Paus. V, 14, 1.

[5]) Etymol. M. v. ἀπόμυιος.

[6]) 1 Samuel. 6, 4.

[7]) H. Il. α', 39.

[8]) Hesych. s. v. Schol. Hom. Il. α', 39. Apion bei Apollon. Lex. s. v. Aristarch eben daselbst hielt es für unschicklich, den Beinamen des Gottes von den Mäusen herzuleiten, und zog die Ableitung von der Stadt Sminthe im trojanischen Gebiete vor.

ganz neue zum ersten Mal in Griechenland eingeführt wurde. Man stosse sich daher nicht an den hebräischen Wortableitungen von Kronos, Japetos, Phoibe, Erebos, Nercus, Doris, Harpyien, Kottos, Argäon und Gyges, Phorkys, Chrysaor, Pegasus, Iris, Hesperiden, Hekate, Leto, Apollon, Artemis, Ammon, Dione, Aphrodite, Morpho, Hermes, Ilithyia, Kabiren, Patäken, Attis, Axieros, Axiokersa, Axiokersos, Kadmilos, Persephone, Demeter, Kidaria, Athene nebst ihren Beinamen Onka und Kranäa, Dionysos, Jacchos, Lenäos, Zagreus, Bacchus, Sabazius, Silenus, Satyrn, Herakles, Linus, Cerberus, Typhon, welchen ich nachträglich drei Andere beifüge. Dem Begriffe der Enyo (Th. I S. 142) entspricht am besten die Ableitung von עָנָה, ein Schlachtgeschrei erheben[1]). Wenn die Gelehrten über die Wortableitung der Musen und ihre so enge Verbindung mit Flüssen (Th. I S. 291) in Verlegenheit sind, so scheint das Wesen und der Name dieser Göttinnen aus der Naturanschauung entstanden zu seyn, dass das Singen mit dem Fliessen eines Baches oder Flusses Aehnlichkeit hat. Die Spartaner nannten sie nämlich *Μῶαι*, wahrscheinlich von der ägyptischen, arabischen und hebräischen Wurzel מוּא, fliessen. In Böotien waren auf dem Berge Libethrion, der zwei Quellen hatte, die Musen und die Nymphen neben einander abgebildet[2]). Jene Wurzel war auch als Appellativname den Griechen nicht unbekannt, wie wir aus der Glosse des Hesychius v. *μωϋ· τὸ ὕδωρ* ersehen. Josephus, Philo und Clemens v. Alex. leiten aus dem ägyptischen *μωϋ* (Wasser) den Namen *Μωϋσῆς* ab. Nach derselben Anschauung war in Aegypten Ma, ein Sohn der Sonne, der Gott der Dichtkunst und des Gesanges, und seine wahrscheinliche Gattin Taphne, Tochter der Sonne[3]). Ares, den man nur gezwungen aus dem griechischen Sprachschatz ableitete, wurzelt in עִיר, heiss seyn, einen hitzigen Angriff machen, עָר, Feind.

Es gibt eine Partei unter unsern Philologen, die sich einbildet, die historische Kritik bestehe darin, dass man dem Alterthum ins Gesicht schlage und seinen Ueberlieferungen misstraue, und wer noch heutzutage von einem Cekrops, Danaus und Kadmus als von ge-

---

[1]) Exod. 32, 18. Jerem. 51, 14.

[2]) Paus. IX, 34, 4.

[3]) Röth Gesch. d. Philos. 1 Noten S. 140 f.

schichtlichen Personen rede, der verstehe nichts von Kritik. Nun freilich, wenn das blosse Verneinen den Kritiker macht, so kann es jeder Schulknabe seyn. Aber das Unkritische dieses Skepticismus erhellet schon daraus, dass er eigentlich nur auf Absprechen beruht und sonst gar keine sichere Grundlage hat; denn dass man mit der Geschichte der alten Stammfürsten Fabelhaftes verknüpfte, ist sehr begreiflich, berechtigt aber nicht, desswegen aus ihnen Nebelbilder und Gedankendinge zu machen, vielmehr bliebe es unerklärlich, wie die Alten von solchen Luftgestalten und Hirngespinnsten so grosse Dinge hätten sagen und ganze Generationen hätten ableiten können. Die Kritik hat sich nicht im standhaften Leugnen und Absprechen zu zeigen, sondern im verständigen Sondern des Wahren und Wirklichen von dem Fabelhaften und Erdichteten zu bewähren. Um so weniger geziemt jenes Verfahren einem gelehrten Forscher, weil man sich dabei von vornherein gegen alle positive Gründe abschliesst und mit einem Solchen gar nicht zu reden noch zu rechten ist. Der grobe Terrorismus, womit man Unerwiesenes aufrecht halten will, macht es nur noch verdächtiger. Freunde der Wahrheit lassen sich dadurch nicht einschüchtern. Die ruhmredige Kritik stellt sich selbst ein Armuthszeugniss aus, wenn sie aus wegwerfendem Unglauben auf die Erkenntniss der ältesten Geschichte verzichtet. Denn nicht nur die Behandlung der Mythologie, sondern auch der ganzen alten Geschichte liegt im Argen. Weil diese der Natur der Sache nach mit Fabelhaftem vermischt ist, so beliebt man die alterthümlichen Erzählungen in Bausch und Bogen zu verwerfen. Durch dieses unkritische Verfahren, das man Kritik nennt, sind wir dahin gekommen, dass man von dem grauen Alterthum, von den Anfängen der Geschichte nichts weiss und die Wissenden verspottet.

Das positive Ergebniss meines Buches ist, dass die Religion der Hellenen, von welcher die der Römer der Hauptsache nach ein Ableger ist, einen mächtigen Einfluss auf ihr ganzes Leben ausübte. Wie sie dem sinnlichen Leben befreundet und zugewandt war, so riss sich auch dieses weniger von ihr und ihren Vorschriften los, und die jedesmalige Zeitbildung setzte sich nicht in merklichen Widerspruch mit ihr. Die Frommen wandelten in der Nähe der Gottheit, und wie die Natur ihr Tempel im Grossen war, so wurden sie allenthalben durch Tempel und Gottesbilder im Kleinen daran erinnert. Die Götter Griechenlands sind zwar „nicht von Natur Göt-

ter [1]),“ aber doch gebrochene Strahlen des ungetheilten göttlichen Lichtes. Die davon erleuchtete Erde wurde dem Gläubigen ein Vorhof des Himmels, er sah wie im hohen Olymp die Behausung persönlicher Götter, also in den leuchtenden Gestirnen des Firmaments, auf dem fruchtbaren Erdboden, im endlosen Meer, in dem schattigen Baum, auf der grünenden Wiese, in dem rieselnden Quell, in dem mächtigen Strom, in den lebenden Thieren, in den vernünftigen Menschen, ihren Kräften und Bestrebungen, im Krieg und Frieden, in der Kunstfertigkeit und Betriebsamkeit, im Gesang und Saitenspiel, in den Geschicken der Menschen im Grossen und auf der Schaubühne im Kleinen, in den Wissenschaften und dem Ahnungsvermögen: überall die Spuren und die Wirksamkeit übermenschlicher Wesen und Geister. „Von den Göttern ist Alles voll,“ war ein Ausspruch des Thales [2]). „Alle Strassen und Märkte der Menschen, Meere und Seen sind voll von Zeus,“ singt Aratus (Phaenom. 2). Die vielen Göttersöhne erinnerten daran, dass der Mensch göttlichen Geschlechts ist. Gott, Natur und Mensch (eins und zwei) dachte man sich noch ungeschieden. Von der Religion empfingen alle wichtigen Ereignisse im öffentlichen und Familienleben die Weihe, das Kirchenjahr mit seinen Festen und Opfern gab beständige Anregung und Nahrung und umfasste wie ein Himmelsbogen das vielgestaltete Leben. Die redende, tönende und bildende Kunst begab sich willig in den Dienst der Götter, verherrlichte ihren Cultus und verschönerte ihre Tempel. Der Tanz drückte nicht das Liebesverhältniss der Geschlechter aus, sondern war eine taktmässige Körperbewegung zur Ehre der Götter [3]). Die Andächtigen bildeten einen weitern und einen engern Kreis, fügten sich in die Zucht alterthümlicher Satzungen, und die Eingeweihten schöpften aus ehrwürdigen Sinnbildern, die sie dem rohen Haufen verbargen, Erbauung und höhere Weisheit. Die Embleme der Zeugungsgötter waren zwar der naiven Anschauung bloss gelegt; allein sie sind nur in ihrer natürlichen Nacktheit gemein und unanständig, in ihrer Zurückführung auf das Göttliche und in reli-

---

[1]) Galat. 4, 8.

[2]) Stob. Eclog. I, 1.

[3]) Der fromme Aechylus hat mehrere Arten Tänze erfunden und eingeführt: Athen. I, 39 p. 22 c.

Feste des Demophon, des Keleos, der Metanira, der Agraulos und Pandrosos, Kallynteria. 177. — Cultus des Erechtheus und Pandion. 178. — Diomea, Hekalesia, Paralia, Promethea, Hydrophoria. 179. — Androgeos, Theseus und Aegeus. 181. — Erigone, Toxaris, Aias, Aeakus und Antinous. 182.

§. 80. Alkathous, Diokles, Tereus, Leukothea und Palämon. 184. — Aratus, Adrastus und Asklepios. 185. — Hyrnetho, Phoroneus, Prötus, Akrisius, Agrania, Lynkeus, Hypermnestra, Linus, Telesilla, Hippolytus, Damia und Auxesia. 187. — Kastor und Polydeukes, Pleuron, Hilaira und Phöbe, Alko und Melampus, Agamemnon, Menelaus und Helena, Theras. 188. — Hyakinthia. 190. — Lelex, Kadmus, Achilleus, Lykurgus, Leonidas. Pausanias, Dryops, Aetolus, Hippodamia, Sosipolis, Iphikles, Myrtilus, Brasidas. 192.

§. 81. Platäa, Zethus und Amphion, Eteokles, Polynikes. 193. — Herakles, Iolaus, Galinthias. 194. — Perseus, Amphiaraus, Trophonius, Minyas, Neoptolemus, Anaktes, Protesilaus, der ältere Miltiades, Neleus, Pixodorus, Lysander, Inachus, Europa, Ariadne, Tlepolemus. 197. — Nachträge: Apollon und Artemis in Megara und Attika; Aphrodite Urania, Athene *ζωστηρία*, Nike, Hermes *ἀγοραῖος*. 199. — Athene *σάλπιγξ* und *ἀξιόποινος*, Artemis *Κορυφαία*, Apollon *ὅριος*, Ge, Zeus *εὐάνεμος* und *τροπαῖος*, Hestia *βουλαία*. 201. — Urania, Prologia; Ares, Artemis Dereatis, Nereus; Gottesdienste in Elis. 202. — Arkadia, Apis, Ananke und Bia, drei Zeus, Athene *χαλινῖτις*, Kyklopen, Tyche, Achelous, Artemis Elusia, Athena Koresia und Oleria. 203.

3. Jugendfeste.

§. 82. Die Amphidromia und die Namengebung der Neugebornen in Athen, Macedonien und Kreta. 204.

§. 83. Die Apaturien, an welchen die drei- bis vierjährigen Kinder unter gemeinschaftlichen Mahlzeiten und Opfern an Zeus Phratrios und Athene, in die öffentlichen Standesbücher eingeschrieben, und ihre Haare der Artemis geweiht wurden. 206. — Ephebia und Gamelia. 211. — Bürgereid. 214. — Nachfeier der Apaturien. 215.

§. 84. Musenfeste und Hermäa für Knaben und Jünglinge. 216. — Brauronia und Emplokia. 217.

§. 85. Jugendfeste in Korinth. 219. — In Sparta das Fest

der Kindlein, der Geisselung, nackter Tänze und Kämpfe. 220. — Das Bettellied der Knaben von Rhodus. 222.

4. Politische Feste.

§. 86. Die Olympia in Elis von alter Stiftung. 222. — Das Gemeinfest Synoikia zu Athen. 227. — Damit verbunden, jedoch davon verschieden die Panathenäa: die grossen alle vier Jahre, die kleinen alljährlich. 228. — Zeitbestimmung. 230. — Festlichkeit. 234. — Wettspiele 237. — Gedächtniss des Harmodius und der Schlacht von Marathon 241, von Salamis 242, von Platäa 243, der Befreiung von den 30 Tyrannen, von Naxos und Mantinea. 244.

§. 87. Die Panionia zu Ehren des Poseidon Helikonios. 245.

§. 88. Der Staatenbund von Kalauria und Triphylia 249. — Der Bund der Amphiktyonen. 250. — Der der Achäer und Böoter; Dädala. 251. — Politische Feste der Phocenser, Aetolier, Spartaner 253, der Arkader, Klazomenier, Lesbier und Samier. 254.

Ergänzungen und Verbesserungen. Zum ersten Theile. 255—314. Zum zweiten Theile. 315—328.

5. Die Mysterien.

§. 89. Die samothracischen und eleusinischen Mysterien. 331. — Ihre Entstehung und ihr Zusammenhang; 332. — kleine und grosse Mysterien; 339. — die dienenden Priester und Priesterinnen. 345. — Zeit und Dauer; 349. — Versammlung, Entsühnung, Einweihung; 353. — Wassertaufe, Losung, Sinnbilder, Kogx Ompax, 361. — Bäder, feierliche Abholung des Jacchosbildes von Athen in einem Fackelzug, 378. — Ausleerung von zwei Irdengeschirren, Andenken an Demophon und Asklepios nebst einer Nachweihe, 392. — Folge der Tage, Verhältniss der Mysterien zu den Thesmophorien. 395. — Die kleinen Mysterien mit den bacchischen vermischt. 406.

§. 90. Die Sabazia: einerlei mit der Weihe der Cybele und der Korybanten. Ihr muthmasslicher Einfluss auf die Eleusinien. Kretensische und attische Bacchusmysterien. 411.

§. 91. Von den Orakeln: ihre Bedeutung. 426.

§. 92. Das Orakel von Dodona des Zeus und der Dione, ähnlich dem thebanischen und libyschen Amunsorakel. 429. — Das Personal bestand aus Priesterinnen und Selli, welche aus dem Boden einer hohlen Esche wahrsagten. 430.

nen. „So verhält es sich aber nicht, sagt Plutarch (de Is. c. 70 f.), sondern sie weinen zwar über die Früchte, beten aber zu den Göttern, ihren Urhebern und Gebern, wieder andere neue zu schaffen und wachsen zu lassen anstatt der verwesenden.“ Heraklit von Ephesus (um 505 v. Chr.) missbilligte die blutigen Sühnopfer und den öffentlichen Vortrag der homerischen Gedichte. Empedokles von Agrigent (um Ol. 84) schrieb gegen die Menschengestalt der Götter, Gott sey allein ein heiliger und unaussprechlicher Verstand und durchfahre mit schnellen Gedanken das Weltall[1]), er sey das geistige Feuer der Einheit[2]). Euripides verehrte in Zeus nicht mehr die höchste Intelligenz, wie das Alterthum, sondern als Naturalist sagte er: „siehst du dort oben den unendlichen Aether, der rundum die Erde mit feuchten Armen umfangen hält? Den nimm für Zeus, den halte für Gott[3]). Diese physicalische Theologie entspricht wohl der Anschauungsweise eines Lauer von Zeus, aber nicht seinem ursprünglichen Charakter, sondern gehört in die Zeit der Entartung. Schon Sophokles (Oed. Col. 1471) verwandelt den homerischen Zeus (*ἐν αἰθέρει ναίων*) in einen andern und ruft ihn an: *ὦ μέγας αἰθὴρ, ὦ Ζεῦ.* Euripides dichtete einen hungernden Herakles, einen feigen Dionysos und einen ehebrecherischen Zeus[4]). An diese Weltweisen und Dichter schlossen sich klügelnde Sophisten, verneinende Geister und ihre Schulen an, um den alten Glauben vollends zu erschüttern. Metrodor, Schüler des Anaxagoras, verflüchtigte die homerischen Götter und Helden, als Zeus, Agamemnon, Helena, Paris, in natürliche Stoffe und elementarische Kräfte; worin er in unserer Zeit Nachtreter gefunden hat. Protagoras zweifelte an dem Vorhandenseyn der Götter[5]), Hippo der Eleate, Diagoras der Melier, und Theodor von Kyrene leugneten sie offen. Epikur erklärte in Athen: „gottlos ist nicht der, welcher die Götter der Menge leugnet oder aufhebt; gottlos ist der, welcher der gemeinen Ansicht des Pöbels von den Göttern huldigt.“ Der Arzt Menekra-

---

[1]) Empedocl. fragm. v. 295 Sturz.

[2]) Origen. phil. c. 3 *τὸ τῆς μονάδος νοερὸν πῦρ.*

[3]) Valckenaer diatr. in Eur. perdit. dram. relig. p. 47.

[4]) Suidas v. *μάττοντας.*

[5]) Cic. N. D. 1, 12.

tes von Syrakus gab sich, als der den Kranken das Leben friste, den Beinamen Zeus, und schrieb als solcher u. a. an den König Philipp von Macedonien, welcher seinen Spott mit ihm trieb, als er ihn zu Tisch einlud, aber bloss mit Rauchwerk und Libationen beehrte [1]). Zeno, der Stifter der stoischen Schule (um 320 v. Chr.), wollte nichts von Tempeln und Götterbildern wissen, und deutete die Götterfabeln physiologisch [2]). Gegen diese Schule sind die Worte des frommen Plutarch (Amator. c. 13), der uns zum Muster dienen kann, wie wir die Religion der Hellenen auffassen sollen, gerichtet: „Du siehst, dass wir in den Abgrund des Atheismus gerathen, wenn wir einen jeden der Götter als Zustände (εἰς πάθη) und Kräfte und Vollkommenheiten abzeichnen.“ Derselbe warnt (de Is. c. 66 f.) vor den entgegengesetzten Verirrungen des Aberglaubens (δεισιδαιμονία) und Unglaubens (ἀθεότης), und weist auch unsere Mythologen, O. Müller, Heffter, Lauer und Genossen, welche auf dem Standpunkte des stoischen Unglaubens stehen, treffend zurecht. „Man muss sich sehr hüten und fürchten, sagt er, dass man nicht unvermerkt in Winde (πνεύματα) und Flüssigkeiten und Säen oder Pflügen und Zustände der Erde oder Wechsel der Jahreszeiten das Göttliche abbildend auflöse; wie wenn man den Wein Dionysos, die Flamme Hephästos, oder wenn Kleanthes irgendwo den durch die Früchte gehenden und ersterbenden Geist Phersephone nennt. Denn diese unterscheiden sich in nichts von denjenigen, welche Segel, Tau und Anker für einen Steuermann, Kette und Einschlag für einen Weber, Arzneiglas, Mixtur oder Tisane für einen Arzt halten. Aber sie verbreiten schreckliche und gottlose Meinungen, indem sie den fühl- und leblosen Naturen und Dingen, die nothwendig von den Menschen verzehrt werden, als die ihrer bedürfen und sie gebrauchen, Namen der Götter leihen, was sie an und für sich nimmermehr sind. Denn Gott ist nicht vernunft- noch leblos, noch den Menschen unterworfen; aber vor diesen Dingen halten wir für Götter, die ihrer gebrauchen und sie uns verleihen und unvergängliche Güter gewähren.“ Wenn der gläubige Heide eine Gesammtanschauung des Göttlichen und Natürlichen hatte, so trennte jene philosophische Anschauungsweise, die

[1]) Hegesander bei Athen. VII, 33 f.

[2]) Diog. L. Zeno 72.

giöse Mystik eingehüllt, verlieren sie für den Reinen das Anstössige. Staat und Kirche waren ungetrennt, die himmlischen Mächte hatten mitten darin zur Beschützung des Gemeinwesens ihre Throne aufgeschlagen, und bewahrten das Volk vor Auflösung und Zwietracht. In Gemeinschaft mit den seligen Göttern befindlich, war man nicht ohne Hoffnung im Tode und erwartete eine gerechte Vergeltung. Den Glauben und das Leben dachte man sich wie Kopf und Herz, wie Geist und Wille in unzertrennlichem Zusammenhang; die Tugend war das Leben in und mit Gott, und die ewigen Gesetze der Gottesfurcht, der Selbstverleugnung, der Mässigung, der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit und der Menschenliebe waren den alten Griechen nach den Zeugnissen und Grundsätzen ihrer angesehensten Weisen und Dichter in das Herz geschrieben; wie wir in einer Auswahl schöner Stellen urkundlich nachgewiesen haben. Auch dieses Volk stimmt demnach in den grossen Chor ein: Ehre sey Gott in der Höhe! Diess die Blüthezeit des Heidenthums; wiewohl es an Misstönen im Cultus und im wirklichen Leben nicht fehlte. Unsere Aufgabe ist nicht, eine Sittengeschichte der Hellenen zu schreiben.

Die bunte Vervielfältigung der Fabeln durch die cyklischen Dichter, die Vermischung der Mythen von den Göttern und Heroen, die Ausbildung der Prosa, welche die üppigen Schöpfungen der dichterischen Einbildungskraft in gemeiner Rede wiedergab und so das Uebernatürliche in Unnatur verkehrte, und endlich die Philosophie, welche dem Ueberlieferten offener oder verdeckter ihre eigenen Ideen unterschob oder sich in Opposition dagegen setzte, alle diese Zeiteinflüsse erwiesen sich dem Götterglauben der Griechen, den ich in seiner alterthümlichen Einfalt darzustellen suchte, nachtheilig. Der goldene Regen z. B. womit Zeus die eingeschlossene Danae befruchtete, war anfänglich nichts als eine Dichtung, um den Heroen Perseus, der wider Willen seines Grossvaters zur Welt kam, als Zeus Sohn zu verherrlichen. Stellt man die Sache als eine gewöhnliche Liebschaft dar, so wird sie für die Gottesfurcht und die Sittlichkeit anstössig. Macht man mit den neuern Mythologen einen wirklichen Regen, welcher das trockene Argos befruchtete, oder etwas Aehnliches daraus, so wird die Dichtung in das Gemeine herabgezogen, und die Prosa, worein jene aufgelöst wurde, durch eine falsche Erklärung hinaufgeschraubt. Wird dem Auge der Schwan gezeigt, der sich mit Leda begattet, wie ein solches Denkmal in der Marcusbi-

bliothek zu Venedig steht, so heisst diess den höchsten Gott zu einem lüsternen Thiere herabwürdigen. In der bessern Zeit hätten die Alten dergleichen Bilder vor den profanen Blicken verborgen, und mit Unwillen hätten sich davon die priesterlichen Schöpfer der ursprünglichen Idee abgewendet, welche nichts Anderes sagen wollten, als Himmel und Erde seyen aus einem berstenden Schöpfungsei entstanden, und die ersten Menschen, die daraus hervorgegangen sind, seyen Dioskuren, göttlichen Geschlechts. Es war eine schöne Fabel, Helena, deren Raub dem Hause des Priamus und seiner ganzen Stadt schrecklich vergolten wurde, als eine Tochter der Vergeltung, oder mythisch ausgedrückt, des allwaltenden Zeus und der Nemesis, vorzustellen. Wenn nun aber die Cypria [1]) daraus ein sinnliches Mährchen schmiedeten, wie die keusche Nemesis den Verfolgungen des Zeus widerstrebend, alle Wandlungen durch die Fische des Meeres und die Thiere des Landes durchmachte, endlich aber der unabweislichen Nothwendigkeit sich fügte, so würden wir fehl greifen, hierin mehr als eine entartete Poesie finden zu wollen, und etwa an die Manchfaltigkeit der Schöpfungsformen (wie bei Proteus) oder an die Seelenwanderung zu denken. Von solchen Auswüchsen hielt sich die nüchterne und gläubige Dichtung eines Homer bei allem Anthropomorphismus frei. Mit den Poeten aber, deren Phantasie mit dem Heiligen ein unreines Spiel trieb, gingen viele Weltweise Hand in Hand.

Pherecydes von Syros (Ol. 45) lehrte auf Delos, man solle keinem Gott opfern, man würde es eben so gut haben [2]). Xenophanes von Kolophon, Stifter der eleatischen Schule in Italien (um Ol. 60), setzte sich der Volksreligion hinsichtlich der Vielheit, der Geburt und der Vermenschlichung der Götter entgegen [3]). Entweder beweinet euere Götter nicht, sagte er zu den Aegyptiern, wenn ihr sie für solche haltet, oder haltet sie nicht für Götter, wenn ihr sie beweinet; denn es ist lächerlich, weinend zu ihnen zu beten, dass sie abermal ihnen (ἑαυτοῖς ohne Correctur) Früchte zum Vorschein bringen und zeitigen, um sie aufs neue zu verzehren und zu bewei-

---

[1]) Bei Athen. VIII, 10.

[2]) Aelian. V. H. IV, 28.

[3]) Clem. Al. Strom. V p. 601.

haben für mich viel mehr Autorität als alle Neuern, die ihnen widersprechen. Wenn Polygnotus in der Halle von Delphi den Aktäon als einen Schatten in der Unterwelt malte[1]), so verstand er den griechischen Glauben besser, als O. Müller und seine Anhänger, die eine Gottheit aus ihm machen. Ebenso hatten die Orchomenier eine Sage, dass das Schattenbild des Aktäon auf einem Felsen hausend im Lande spuke, wesswegen sie ihn im Bilde daran banden[2]). Herse und Pandrosos erhielten zwar wegen ihrer Gleichsetzung mit Athene und wegen der Bedeutung ihrer Namen im Kultus eine Beziehung auf den Thau und die Früchte (S. 177); aber da die Alten (nicht Euhemerus) ihnen eine menschliche Geschichte geben, so ist es verkehrt, sie ihnen zu nehmen, und eine unkritische Uebertreibung, sogleich mit dem Euhemerismus gegen diejenigen, welche dieses nicht thun, um sich zu werfen. Im Gegentheil, diess ist die Ursache der grössten Verwirrung in der ältesten Geschichte sowohl als in der Religionslehre, dass man die Unterscheidung der Theogonie und Heroogonie aufhebt, und bunt durch einander wirft, was die Alten weise geschieden haben. Abraham wurde von den Arabern, Neupersern, Babyloniern, Phöniciern und Syrern mit Bel-Saturn für identisch gehalten[3]): hört er darum auf, der Stammvater der Israeliten zu seyn? Wenn ich mich hüte, das heidnische Vergöttern zu überbieten und hierin einen andern Weg gehe als Forchsammer u. A., so ist es ein falscher Griff, mich desswegen des Euhemerismus zu beschuldigen.

Ein ganz anderes Beginnen war das des Euhemerus, welcher das Uebermenschliche, die persönliche Gottheit leugnete, und das Göttliche in das Gebiet des bloss Menschlichen herabzog. Kallimach, Eratosthenes und Polyb zogen über seine „unschicklichen Bücher“ los, und Plutarch (de Is. c. 23 p. 420) gab ihm Schuld, er habe durch seine erdichteten Erzählungen alle Gottlosigkeit über die Welt verbreitet. Unleugbar hat sein in gefälliger Form geschriebenes Buch viel dazu beigetragen, die mythische Religion ihres tiefern Vollgehaltes zu entkleiden und den Unglauben in Griechenland und Italien zu begünstigen. Nicht besser wirkte Apollodor (um 140 v. Chr.)

---

[1]) Pausan. X, 30, 5.

[2]) Th. I S. 343.

[3]) Movers die Phönicier B. I S. 86.

der in seiner Bibliothek anstössige und eckelhafte Liebeshändel der Götter, besonders des Zeus, als wirkliche Thatsachen erzählt, welche den höchsten Gott als einen fleischlich gesinnten Menschen erscheinen lassen. Die ursprüngliche Absicht der misshandelten Fabeln war, verehrte Menschen zur Gottheit zu erheben; statt dessen würdigte man die Götter zu sündigen Menschen herab. Was der Schwung der Poesie und des religiösen Gemüthes geschaffen hatte, wurde in die nackte Wirklichkeit gezogen. Nicht besser sind viele Philologen unserer Tage, welche auf profane Weise von dem System der alten Mythologie der Griechen reden, um sich ja von dem Mysticismus derer, die etwas Tieferes und Geistvolleres darin finden, frei zu halten; wie wenn Göttling die homerischen Götter als zur Hofhaltung des Zeus gehörig abhandelt. Dionysius von Halikarnas sagt in den römischen Alterthümern: „er wisse wohl, dass die griechischen Mythen einen allegorischen Sinn hätten und dadurch entschuldigt würden; allein der grosse Haufe nehme sie lieber im schlechten als im guten Sinne und verachte entweder die Götter oder erlaube sich alles Schlechte, was die Mythologie von ihnen erzähle; wie auch junge Leute ihre Unzüchtigkeit damit entschuldigten, und selbst die Lustspieldichter aus jenem Grunde vor den Ohren der Zuhörer davon Gebrauch machten.“ Mit dem Glauben zerfielen die religiösen Institute. Strabo (VII p. 504 C) sagt von dem dodonäischen Orakel, es habe aufgehört, wie auch die andern. Vergeblich bemühten sich die eklektischen Philosophen durch gekünstelte Deutungen und Wortableitungen der gesunkenen Religion zu Hülfe zu kommen. Eine Form, die sich überlebt hat, ersteht nicht wieder [1]). Vergeblich suchte die römische Staatsklugheit, welcher schon Cicero in seinem Buche von den Gesetzen und Dio Cassius das Wort redeten, das morsche Gebäude zu stützen und das bestehende zu erhalten. Vergeblich verbot Marc Aurel bei Verbannung und Todesstrafe alle neuen Religionen; vergeblich verbot Septimius Severus im J. 203 den Uebertritt zum Christenthum; vergeblich verordnete der Kaiser Diocletian im J. 296: „Die unsterblichen Götter haben durch ihre Vorsehung wohl geordnet und festgestellt, was wahr und gut ist. Viele gute und

[1]) Ueber das Geschichtliche der Religion der Griechen vergleiche man Heffter die Rel. d. Gr. u. Röm. S. 21 ff.

nur der Unverstand mir aufbürden kann, beides, und streifte von dem Natürlichen das Göttliche ab. Persäus, Zenons Schüler, und Euhemerus erklärten nach dem Vorgange des Prodikus von Keos die vielen Götter des Volksglaubens aus der Apotheose verdienter Männer und nützlicher Dinge. Euhemerus aus dem sicilischen Messana gebürtig, lebte an dem Hofe des Königs Kassander von Macedonien und verfasste (um 300 v. Chr.) seine ἱερὰ ἀναγραφή, worin er die unvergänglichen Götter: Sonne, Mond, Sterne, Winde u. a. von gleicher Natur von den menschlich gebornen unterschied, deren Geburts- und Grabstätten er in den verschiedenen Ländern nachwies, welche wegen ihrer Verdienste göttliche Ehre und Gottesdienst erlangten [1]). Auf dieselbe Weise verfuhr Philo von Byblos (zwischen Nero und Hadrian) in seinem dem Sanchuniathon untergeschobenen Buche mit der phönicischen und Timotheus mit der phrygischen Götterlehre [2]).

In den entgegengesetzten Fehler verfallen neuere Mythologen, welche von den Alten selbst für Menschen ausgegebene, von der Nachwelt aber vergötterte Heroen unter die Götter versetzen; wie wenn D. Heffter in seiner Rel. d. Gr. und Röm. die Töchter des Cekrops, Herse und Pandrosos, wegen der blossen Wortableitung zu Thaugöttinnen, den Kastor und Polydeukes zu dorischen Göttern des Kampfs und des Krieges, den Aristäus zu einem Gott der Hirten u. s. w., den Asklepios zu einem wirklichen Gott der Arzneikunde, Damia und Auxesia in Epidaurus (die Herodot. V, 83 nur Dämonen nennt) zu agrarischen Göttinnen, den Hyacinthus zu einem Regengott, Ino (die er obendrein von Leukothea unterscheidet), Palämon und Thetis zu Meergottheiten macht, und diejenigen, welche sie für vergötterte Menschen halten, des pragmatisirenden Rationalismus beschuldigt, wenn Schömann (dissert. de Phorcyne 1852 p. 14) aus dem „wackern Bellerophon, der mit dem Pegasus die Chimära erlegte [3]),“ d. h. mit seinem Kriegsross die dasigen Bewohner in Lycien bezwang, einen Sonnenhelden macht, den man doch vergebens in der alten Götterlehre sucht, wenn derselbe (p. 26) es für ausgemacht hält,

---

[1]) Höck Kreta III S. 326 ff.

[2]) Movers die Phönicier B. I S. 121 f. 124.

[3]) Hesych. Th. 325.

dass Perseus ein Sonnengott sey, welcher bei Homer Il. XIV, 320 (nicht bei einem Euhemeristen) ein ausgezeichneter Mann, und nach der Sage der Perser ein assyrischer Einwanderer in den Peloponnes war[1]), der den Akrisius entthronte; wenn Movers (die Phönicier B. I S. 32) die drei Brüder Minos, Sarpedon und Rhadamanthys für eine göttliche Trias in dem alten Kreta hält, wenn derselbe (S. 227 ff.) nach Jacobs in Memnon, welchen Hesiod (Th. 983) in die Heroogonie setzt, welcher von Susa in Persien mit einem Kriegsheere nach Ilium zog[2]), gleichwohl einen räthselhaften Gott der Aethiopier, einen Baal-Adonis als Morgensonne sieht, oder wenn Preller und Bippart in ihren Beurtheilungen meines ersten Theiles mir den Vorwurf des Euhemerismus machen. Richtiger rechnet Pausanias (VIII, 2, 4) zu den Menschen, welche Götter geworden seyen, den Aristäus, die kretische Britomartis, den Herakles, Sohn der Alkmene, den Amphiaraus, Sohn des Oikles, Polydeukes und Kastor. Dennoch war Pausanias so wenig ein Euhemerist als ich. An einem Beispiele sehen wir, wie ein König oder Priester mit seinem Gott vermischt wurde und so die Apotheose sich vollzog. Im Erechtheum auf der Burg von Athen waren drei Altäre: einer für Poseidon, der andere für den Heros Butes, Sohn des Poseidon, und der dritte für Hephästos. Nun aber befahl einst das Orakel, auf dem Altar des Poseidon auch dem Erechtheus zu opfern[3]); daher redete man nun von einem Poseidon Erechtheus[4]) oder Poseidon Erichthonius[5]). In Taurien nannte man die Göttin, welcher Schiffbrüchige und Hellenen, deren man habhaft werden konnte, geopfert wurden, Iphigenia[6]) und in Hermione verehrte man eine Artemis Iphigenia[7]); gab es darum keine Tochter Agamemnons mit Namen Iphigenia, und haben die Trauerspiele des Euripides Luftgestalten zu ihrem Gegenstande? Die Alten

---

[1]) Herod. VI, 54.

[2]) Pausan. X, 31, 7.

[3]) Pausan. I, 26, 5.

[4]) Plut. vit. Lycurg. Hesych. v. Ἐρεχθεύς. Lycophr. 158. Athenagor. Legat. I, 3.

[5]) Apollodor. III, 15, 1.

[6]) Herod. IV, 103.

[7]) Pausan. II, 35, 1.

§. 93. Das Orakel von Delphi des Apollon aus einem Felsen und einer Erdhöhle. 434. – Pythia und die Propheten. 437.

§. 94. Apollons Orakel zu Abä, von Branchidä, von Klarus, von Patara, in Argos, in Lokri, in Böotien und Messenien. 440.

§. 95. Das Orakel des Trophonius in Lebadea im Namen des unterirdischen Hermes in einer Erdhöhle, welche die Fragenden durchwanderten. 443. — Die Orakel des Amphiaraus, Amphilochus, der Pasiphae, des Herakles, des Zeus zu Olympia, des Hermes, der Demeter und des Dionysos. 446.

E. Die Hoffnung der alten Griechen.

§. 96. Tod und persönliche Fortdauer der Seele. 450. – Die unterirdischen Mächte. 455. — Schattenreich und Tartarus bei Homer, Hesiod und Aeschylus. 458. — Der Hund, die Flüsse und der Fährmann der Unterwelt. 460.

§. 97. Wiedersehen und Vergeltung; das elysische Gefilde und die Hölle. 463. — Todtengericht; Todtenopfer. Tityos, Tantalus, Ixion, Sisyphus. 467.

§. 98. Seelenwanderung; Labyrinthe. Griechische Weltweise. 471.

F. Von der Heiligung.

§. 99. Grund der Tugend in Gott, dessen Führung wir folgen. Die Sittengesetze haben himmlischen Ursprung. 478. — Es ist eine sittliche Weltordnung. 481.

§. 100. Die sittliche Natur des Menschen ist gemischt: Selbstbeherrschung; Rohheit. Das Böse hängt der sterblichen Natur an: Flucht von hinnen. Die Vorbilder des Guten und des Bösen, welchem die Menschen ähnlich werden. Die Tugend erfordert Kampf. Die erste Sorge sey für die Seele und die Tugend. 483.

§. 101. Tugend ist die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz. Der trojanische Krieg als Sittenlehre. Wahre Weisheit. Die Grundtugenden sind Selbstkenntniss und Selbstbeherrschung. Drei Hauptgebote. 487.

§. 102. Die Haupttugenden sind die Besonnenheit, Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit. Zur Frömmigkeit gehört die Demuth gegen die Götter und das Gebet: Aeschylus verbessert. 497.

§. 103. Kindliche Liebe; Ehrerbietung gegen das Alter; Wahrhaftigkeit; Eidestreue; Billigkeit; Gastfreundschaft; Wohlthätigkeit; Freundschaft; Feindesliebe. 517.

§. 104. Rückblick und Schluss. Einfluss der Religion auf das Leben in besondern und öffentlichen Angelegenheiten, auf das Denken und Wollen und auf die Hoffnung nach dem Tode. Nachtheilige Einwirkung der Philosophie. Das Christenthum bietet uns das Wesen der Güter. 523.

weise Männer stimmen darin überein, diess unverändert festzuhalten. Man darf sich solchen nicht entgegenstellen. Keine neue Religion soll es wagen, die alte zu tadeln; denn es ist das grösste Verbrechen, das umzustossen, was einmal von den Vätern festgesetzt und was im Staate herrschend ist."

Durch alle Bollwerke und kaiserliche Edicte brach das Christenthum als eine positive göttliche Macht hindurch, überwand unter Leiden und Trübsal die Welt, kam zur rechten Zeit dem endlichen Verfalle der griechischen und römischen Religion rettend und heilend zu Hülfe, wurde als ein Same des Himmelreichs in den unterwühlten Boden gelegt, und ging, von den bessern Geistern mit Freuden begrüsst, darin auf. Der verlorene Sohn kehrte, nachdem er das väterliche Erbtheil durchgebracht hatte, in das Vaterhaus zurück. Er erfuhr zwar die Eifersucht des erstgebornen Bruders. Die neue Religion bestand siegreich den Kampf mit Juden und Heiden, mit den herrschenden Vorurtheilen für die mythische Ueberlieferung, mit der abwehrenden Staatsgewalt und mit dem aufgeregten Eigennutz derer, welche aus den hergebrachten Einrichtungen Vortheile gezogen hatten. Umsonst suchte man das Alte zu halten und gegen das Neue in Schutz zu nehmen; umsonst wollte man die Philosophie als letzten Nothbehelf zur Schiedsrichterin in göttlichen Dingen machen und durch sie die Volksreligion erklären: sie fiel unwiederbringlich dahin, man gerieth nur abermal in Skepticismus und Frivolität, und der alte Glaube wurde sogar von einem seiner scheinbaren Bekenner, Lucianus, dem allgemeinen Gelächter Preis gegeben. Aber das ewig Wahre, Schöne und Gute in der Religion der Hellenen, welches dem Spötter entging, das wir zu erforschen suchten, ist uns in dem Christenthum erhalten und gerettet, ohne dass wir die Wiederherstellung der veralteten Form zurückzuwünschen nöthig haben. Der von Gott ausgegangene, in die Welt gekommene und zum Vater zurückgekehrte Welterlöser[1]) erfüllte, was die Hellenen ahnten, und die durch ihn vermittelte Sendung des heiligen Geistes bewährte die Einheit der versöhnten Welt und Menschheit mit Gott (des Zwei mit dem Eins). Da wir durch Gottes Gnade im wirklichen Besitze der wesentlichen Heilsgüter sind, von denen das richtig verstandene Hei-

[1]) Joh. 16, 28.

denthum sinnvolle Vorbilder enthält, so sollen wir um so treuer an jenen festhalten. Der Unglaube und das gottlose Wesen hat nirgends Halt und wird sogar von der Religion der Hellenen in ihrer bessern Zeit beschämt. Nachdem der Kampf mit ihr längst beendigt ist, so höre der Sieger auf, sie als ein Teufelswerk zu brandmarken, und beweise seinen Edelmuth und seine Stärke dadurch, dass er die relative Wahrheit, das verborgene Heilige und Schöne in ihr anerkenne, wozu ihn die Höhe des christlichen Standpunktes gerade befähigt und ermuntert.

Namen-Register für beide Bände.

A.

Abaddir I, 181.
Abanten II, 210.
Achelois, Muse I, 291; Inh. Th. I, p. XXIX; II, 159.
Achelous II, 204.
Achilleus I, 357; II, 192. 430. 466 f.
Adon I, 172.
Adonis I, 169. 171. 223 f. 241. Inh. p. XX.
— Fest II, 113 ff. 285 ff. 323. 396.
Adrastea I, 148. 192. 281; II, 168.
Adrastus II, 185.
Aeäa, Insel der Circe II, 458.
Aeakus II, 183. 467.
Aedos I, 149.
Aeetes II, 296.
Aegäon I, 69. II, 265.
Aegeus II, 182. 448.
Aegis II, 306.
Aegypt. Götterordnung II, 274 ff.
Aeneas I, 15. II, 517.
Aeolus I, 221.
Aether I, 63.
Aetnäus I, 249.
Aetolus II, 192.
Agamemnon II, 189. 467.
Agamemnon, s. Scepter I, 26; II, 160.
ἀγέλαστον πέτρα II, 377.
Aglaja I, 193. 298.
Aglauros II, 177 f. 214.
Agrä, kl. Mysterien das. II, 339 f. 379. 406 ff.
Agrania II, 187.
Agrionia II, 160.
Aias II, 183.
Aidoneus I, 117; Inh. Th. I p. XX.
Aiora II, 182.
Akrates II, 299.
Akrisius II, 187.
Aktäon I, 342 ff.
Aktia II, 168 f.
Aletis II, 182 f.
Alkathous II, 184.
Alkon I, 263; II, 189.
Alkyone II, 503.
Alkyoneus II, 292.
Allegorie I, 6. Inh. Th. I p. XI; Vorr. Th. II p. XIV f. II, 370.
Amalthea I, 300; II, 203. 306 f. Inh. Th. I p. XXIX.
Amarynthia u. Amarysia II, 170.
Amazonen I, 178, II, 290.
Ambarvalien II, 145.
Ambrosia I, 205.
— Fest II, 106. 295.

Amenthes II, 458. 460.
Ammalo, Fest II, 157.
Ammon, Amon, Amun I, 164. 223; II, 271. 282 f. 296.
Ammon, Fest II, 117. 324.
Amphiaraus II, 192. 198. 443. 467.
Amphidromia II, 204 f. 385.
Amphiktyonen II, 250 f.
Amphion I, 249; II, 193 f.
Amphitrite I, 211.
Anakea II, 176.
Anakeon II, 385.
Anakes in Paträ I, 252 f. II, 152.
Anaktes II, 175 f. 198.
Ananke I, 65.
— und Bia II, 203.
ἀνάῤῥυσις II, 208.
Anaxagoras I, 32.
Androgeos II, 181.
Anteros II, 145.
Antesphoria II, 104.
Anthesterien II, 82. 99 ff.
Antinous II, 184.
Antiope II, 194.
Anubis I, 242.
Anytos I, 81.
Apaturien II, 206 ff.
Aphrodisia II, 111. 171 f. 328.
Aphrodite I, 91 ff. 139. II, 506 f.
— *ἀπάτουρος* II, 456.
— *ἐπιτυμβία* II, 457 ff.
— Hera II, 118.
— zu Korinth II, 154.
— *Μαχανῖτις* II, 150.
— *Μορφώ* II, 144. 326.
—, ihr Name I, 94. II, 270.
— *πάνδημος* II, 229.
Aphrodite *πρᾶξις* II, 298.
— *ψίθυρος* II, 216.
— *σκοτία* II, 458.
— Urania II, 144 ff. 200. 229.
— Zeus Tochter I, 223.
Apis I, 235. 332. II, 203. 311.
Apollon.
— *ἀγρεύς* II, 200.
— *ἀγυιεύς* II, 149.
— *ἀφεταῖος* II, 202.
— *ἀρχηγέτης* II, 307.
—, Beinamen dess. I, 200. 283. II, 442.
—, Belus, *Ἀπέλλων* I, 200.
—, Bogenschütze I, 298.
— *χρυσάορος* I, 78.
— in Delos II, 146.
— in Delphi II, 161 f.
— *δελφίνιος* I, 312 ff. II, 249.
—, seine Dienstbarkeit I, 176 f.
—, sein Dreifuss I, 353.
—, s. Fest in Achaja II, 151.
—, s. Geburt I, 175. 177 f. II, 200.
—, s. Grabmal I, 344.
— gründet Städte I, 304 f.
— *ἑβδομαγενής* II, 25 f.
— *ἑκατομβαιός* II, 117.
—, Helios' Verh. z. dems. II, 133 f.
— *ὅριος* II, 201.
—, Jahresgott I, 217 f.
— in Ionien II, 172.
— Ismenios u. Galaxios II, 154.
— *καρνειός* II, 139; s. Tempel in Sparta II, 201.
— *κισσεύς* I, 344.
— *κουροτρόφος* II, 208.
—, s. Leyer, I, 217. 289.
— Loxias I, 201.

Apollon *λυκηγενής* II, 408.
— *λύκειος* I, 167. 219.
— *Μαλόεις* II, 170.
—, Musenführer II, 306.
— *νόμιος* I, 343.
—, s. Orakel II, 434 ff. 440 ff.
— *ὀψοφάγος* II, 147.
— *ὀρχηστής* II, 73.
— *πανιώνιος* I, 313.
— *Παῤῥάσιος* II, 148.
— *πατρῷος* I, 257. 309 f.
— *φαναῖος* II, 173.
Phöbus-Apollon I, 202. II, 435.
Apollon *πολιεύς* in Theben II, 155.
— erlegt d. Schlange Python II, 456.
— *σμινθεύς* II, 170.
—, als Sonne I, 199 f. (II, 297).
— *ταυροπόλος* II, 410.
—, von ihm jäher Tod I, 282.
— *Τριόπιος* I, 317.
—, s. Verh. zur Sonne II, 297.
—, Wahrsagegott I, 286.
—, Weltharmonie I, 217. 281.
Apollonius, Monat II, 227.
Apseudes I, 52.
Aratus II, 185.
Ares I, 103 ff. II, 202. 515.
—, der Aphrodite Gatte II, 144 f. 326. 378.
—, s. Fesselung II, 145.
—, s. Fest II, 143.
—, Kriegsgott I, 298 f. 302.
— *στράτιος* II, 306.
—, des Zeus Sohn I, 204.
Argonautenzug. Inh. Th. I, p. XI f. XXIV.
Argos I, 333.
Ariadne I, 169. II, 199.
Arion I, 80. 212 f. II, 296.
Arkadia II, 203.
Arkas II, 302.
Arrhephoria II, 67.
Arsinoe I, 288. II, 186. 305.
Arsippus I, 288.
Artäi, I, 264.
Artemis.
— *ἀγροτέρα* II, 200. 241 f.
— *Ἀλφειονία* II, 202.
— *Βένδις* I, 99. II, 119.
— *χρυσηλάκατος* I, 218.
—, der Demeter Tochter I, 362.
— *Δερεάτις* II, 202.
— Diktyna II, 141.
— *Ἑλουσία* II, 120. 204.
— Ephesia I, 318 ff. II, 119. 172. 249.
— (Etymologie) I, 105. II, 272.
— *Εὔκλεια* II, 156.
—, Geburt I, 177 f.
—, geflügelt II, 263.
— *ἡγεμόνη* I, 319. II, 149. 201.
— *ὑμνία* I, 295. II, 149.
—, Jägerin I, 298.
— *καλλίστη* I, 220.
— *καπροφάγος* II, 204.
— Karyatis II, 142.
— Knakalesia II, 149.
— *Κορυφαία* II, 201.
— *κορυθαλλία* II, 220.
— *κουροτρόφος* II, 209.
— Laphria II, 152. 327.
— Limnatis II, 146. 152.
— *λοχία* I, 244.
— *λυκεία* II, 408.
—, Mond II, 294 f. 297.
— *Μουνυχία* I, 319 f.

Artemis, Mutter I, 105.
—, Naturgöttin I, 218 ff.
— ὦπις I, 281.
— ὀρθία II, 220.
— in Phocis II, 168.
— φωσφόρος I, 200.
— Pyronia II, 402.
— σώτειρα II, 148. 241. 244. 307.
—, ihre Spindel II, 297.
—, Staatsordnung I, 305. 308.
— Στοφέα I, 319. II, 120.
— ταυροπόλος II, 409.
— Triklaria I, 119.
Aschera II, 270 f.
Aschtoret I, 93. II, 269. 271.
Asklepios II, 305.
—, Fest II, 185 f. 395.
— als Gott I, 16. 115.
— als Mensch I, 287 ff.
Askolia II, 104 f.
Asteria I, 55. II, 196.
Asterion II, 19.
Asträos I, 47.
Astrologie I, 355 ff.
Ate I, 149. 346.
Atergatis II, 327.
Athenäa, Fest II, 109. 228.
Athene (Etym. I, 296).
— ἀγοραία II, 201.
— ἀλέα I, 244. II, 148.
— allgegenwärtig I, 207 f.
— ἀμβουλία II, 202.
— Ἀρεία II, 242.
— Ἀσία II, 154.
— ἀξιόποινος II, 201.
— χαλινῖτις II, 203.
— mit den Dioskuren I, 124.
— in Elis II, 171.
Athene Ἐργάνη I, 295.
—, Geburt I, 164 ff. 186 f. II, 150.
— Ἑλληνία II, 308.
— Ἑλλωτίς II, 154.
—, in Ionien II, 172 f.
— Itonia II, 251.
— Κορησία II, 204.
— Koria I, 302.
— Κραναία II, 167.
—, Kriegsgöttin I, 298 f. 301. II, 506.
— Lindia II, 170.
—, Mond II, 107.
—, ihr Name II, 283 f.
— Oleria II, 204.
— Ὄγκα I, 308. II, 308.
— ὀξυδερκής II, 297.
— Παναχαΐς II. 251.
— φρατρία II, 208.
— πολιάς I, 307 f.
— πολιάτις II, 148.
— πρόνοια I, 215. II, 439.
— σάλπιγξ II, 201.
— Telchinia II, 157.
— Tritonia II, 150.
— aus Zeus Haupt II, 294.
— ζωστηρία II, 200.
Athyr II, 300.
Atlas I, 130. 134. 138. II, 279.
Atropos I, 193.
Attis I, 72 f. II, 116. 366. 413 ff.
Augeas II, 223.
Auxesia II, 188.
Auxo II, 215. 456.
Axieros I, 107. II, 337 f.
Axiokersa I, 108. II, 363. 391.
Axiokersos I, 109 f. II, 363.

B.

Baal I, 40. 96. II, 261. 293.
Baaltis II, 458.
Bacchus I, 241. II, 381.
Balletys II, 177. 394. 396.
Baubo I, 141. 254. II, 364. 381.
Bendidea II, 119.
Berge I, 64.
Beschneidung I, 361.
Bettellied in Rhodus II, 222.
Bia I, 46. II, 203.
Bienen II, 348.
Binde, Weihesinnbild II, 374.
Bisbäa II, 170.
Boëdromia II, 78.
Boreas I, 50. Inh. Th. I p. XV. II, 263.
Boreasmi II, 62.
Brasidas II, 193.
Brauronia II, 79. 105. 217 f. 328.
Briareos I, 68 f. II, 176. 459.
Britomartis II, 142.
Bukatius, Monat II, 166.
Buphonia II, 59 f. 68. 318.
Bürgereid II, 214.

C.

Chalkea II, 109 f.
Chaos I, 59 f. II, 264.
Charita II, 164.
Chariten I, 93. 193 f. II, 159 f.
—, die spartanischen I, 294.
Charisia II, 160.
Charisteria II, 244.
Χαρμόσυνα II, 116, 326.
Charon II, 462 f.
Chimära I, 83. II, 267.
Chione. Inh. Th. I p. XV.
Chiron I, 289. 347 f. 357. II, 484.
Chiroponia II, 110.
Chitonia II, 79.
Chloia II, 72.
Choes II, 100 ff. 253.
Chrysaor I, 78. Inh. Th. I p. XVII. II, 266.
Chrysippus I, 13.
χρυσοφόραι II, 405.
Chthonia, Fest II, 137.
Chytri II, 102 ff.
Cekrops I, 162. 265. 276. II, 2. 315.
Centauren II, 484.
Centimanen I, 68 ff. 197. II, 265. 291 f.
Circe, als Göttin I, 16. II, 296.
Consentes I, 264.
Cybele I, 48. 121. II, 116.
Cyknus I, 350.

D.

Daduchos II, 346.
Dädala II, 251 ff.
Dädalus II, 313.
Δάειρα II, 338 f.
Dämonen I, 184. 192. Inh. Th. I p. XXV. II, 294. 378.
Dagon II, 327.
Daktylen II, 302.
Damater s. Demeter II, 381.
Damia II, 188.
Danaus I, 166 f.
— Töchter II, 397.
Daphnephoria II, 154 f.
Dardanus I, 119. 251.
Darius, als Gott I, 16.
Δαΐλις II, 187.

Delia II, 73 ff. 171. 320. 352.
Delphi, Apollons Orakel das. II, 434 ff.
Demeter.
— Ἀχαιά Inh. Th. I p. XIX. II, 127. 272.
— Achtheia I, 108. II, 375.
— Χλόη I, 118.
— χρυσάορος I, 222.
— Ἀύειρα I, 109.
— in Eleusis II, 364 f. 381 ff.
— in Ephesus II, 401.
—, Erde I, 107.
— Erinnys I, 90. Inh. Th. I p. XXVI. II, 296.
— Erinnys und Lusia II, 268 f.
—, Fest II, 137. 150. 351.
—, Herkunft II, 291.
— Hermione II, 402.
— ὁμολωΐα II, 157.
— ἰουλώ II, 138.
—, Isis II, 272.
— Καβειρία I, 122. II, 405.
— καῦστις II, 272.
— Κιδαρία II, 402 f.
— κουροτρόφος I, 140. 244.
— μαλοφόρος II, 163.
— in Megalopolis II, 405.
— μέλαινα II, 404.
— Μυσία II, 402.
—, Orakel II, 448.
— Παναχαία II, 251.
— sucht Persephone II, 364. 376.
— Πυλαία II, 250.
—, Schlüsselgewalt II, 370 f.
— θεσμοφόρος I, 303 f.
—, Zeus Gattin I, 196.
Demetria II, 394.
Demophon I, 153 f II, 177. 332. 371. 394. 396.
Deo, Mysterien II, 374.
Derketho II, 160.
Despoina I, 80. Inh. Th. I p. XVIII; II, 403.
Deukalion I, 321. 323. II, 430.
Diasia II, 58 f.
Dike I, 338. II. 455. 487. 520.
Diïpolia II, 59 f.
Diokles II, 184. 332.
Diomea II, 60. 159 f.
Diomos II, 179.
Dione I, 41. 223 f.
Dionysia II, 82 ff. 137 f. 143.
—, Demetria genannt II, 344.
Dionysos.
—, Adonis II, 302 f.
— ἀκρατοφόρος II, 148.
— in Attika I, 172 f.
— βακχεύς II, 143. 381 ff.
—, s. Beinamen I, 227 ff. 238 ff. II, 142 f.
— Comödie I, 295.
— δενδρίτης II, 143.
— Eltern I, 226.
— Fest in Achaja II, 150 f.
— » » Argolis II, 407.
— » » Arkadien II, 149.
— » » Theben II, 156.
— Geburt I, 167.
—, geheime Namen II, 288.
—, Heros I, 16. II, 259.
—, Ἴης II, 393.
—, Jacchos I, 227. II, 380 ff. 387.
—, d. Kabirus Sohn I, 259. 411 ff.
— in Lakonien I, 172 f.
— λικνίτης II, 388.

Dionysos, als Mädchen Inh. Th. I p. XXVII.
— μειλίχιος II, 168.
— μελαναιγίς II, 207 f.
— Mystes II, 414.
—, Name I, 269. II, 286.
— νυκτέλιος II, 160.
— Orakel II, 449.
—, Osiris II, 302 f.
— Polites und Auxites II, 414.
— am Parnasos II, 167.
— φλεύς II, 299.
—, Spiegel II, 373.
— -Stier II, 407 f.
— συκιτής II, 142.
— in Tanagra II, 157 f.
— Tod II, 360 f.
—, Verh. z. and. Gottheiten I, 227 ff.
Dioskuren I, 113. 257. II, 303.
— ἀμβούλιοι II, 202.
— ἐμπόλω II, 201.
—, Winde II, 304.
Dioskuria II, 188.
Dodona, Zeusorakel das. 429 f.
Doris I, 51.
Dryops II, 192.

E.

Echidna I, 82. II, 266 f.
Eetion I, 118. 251.
El I, 172. II, 287.
Elakatia, Elakatus II, 196.
Elaphebolia II, 79 f.
Elatos I, 114.
Elementendienst I, 209 f.
Eleusinien II, 331 – 411.
Eleusinion II, 384.
Eleusinius I, 251.
Eleusis, Heros II, 338.
Eleutheria II, 9. 243 f. 254. 328. 352.
Eloos Inh. Th. I p. XXIII. II, 120.
Elysische Gefilde II, 464.
Ἐμπλοκία II, 129.
Endymion II, 227.
Ἐνηλίαξις II, 173.
Enyalios II, 214. 307.
Enyo I, 142.
Eos I, 49 f. II, 112. 263.
Epaphus I, 332.
Epheben II, 213.
Ephesia II, 119.
Epheu I, 232 f.
Ephialtes I, 178. II, 291.
ἐπίβδαι II, 215.
Epibomios II, 346.
Epidauria II, 353. 395 f.
Epidemia II, 161.
Epiklidia II, 81.
Epikrenä II, 141.
Epikurus I, 32.
Epimeliaden I, 71. II, 112.
Epimenia II, 385.
Epimenides II, 20.
Epimetheus I, 334 f. 337.
Epione I, 289.
Epithridakia II, 173.
Epopten II, 342 f.
Erde κουροτρόφος I, 244.
Erebos I, 62. II, 469.
Erechtheus II., Stifter der Eleusinien, II, 333 f.
Ἐργάτια II, 196.
Erichthonius I, 165. 249. 276. II, 178.
Erigone II, 182.
Erinnyen I, 90 f. 144 ff. 338. Vorr. Th. II p. V.

Erinnyen, Fackeln II, 360.
—, Fest II, 113.
—, Namen Inh. Th. I, S. XXII. II, 269. 280.
Eriphyle II, 510.
Eris I, 147. II, 307. 506.
Eros I, 60 f. 65. 99 f. II, 514.
— und Psyche I, 245 ff.
— zu Thespia II, 158.
Ἠροσάνθεια II, 138.
Ersa I, 221.
Ἐσσῆνες II, 120.
Eteobutaden, Geschlecht II, 319.
Eteokles II, 194.
Etymologie I, 21 ff., 259. Vorr. II Th. p. XII f.
Eubuleus I, 254.
Euhemerus I, 13. Vorr. II Th. p. XVII f.
Eumeniden II, 151.
Eumolpiden II, 333. 382.
Eumolpus II, 254. 332 ff.
Eunomia II, 521.
Euonyme II, 151.
Euphrosyne I, 193.
Europa II, 19. 199.
Euryale I, 79.
Eurybia I, 45 f.
Eurymedon I, 263.
Eurynome I, 193. II, 59 f. 148. 456.
Eurynomus II, 456.
Euryphaëssa I, 49.
Eurypylus II, 151.
Eurytus II, 504.

F.

Fabel I, 10 ff. II, 255.
Fackellauf II, 107 ff. 388.
Fackeltag II, 387 f.
Festkalender, attischer II, 422.
Flüsse des Paradieses I, 53.
Fortuna, Orakel zu Präneste II, 448.

G.

Gad I, 56.
Gäa I, 38. f. 60. II, 181. 201. 209. 434.
Galaxia II, 116.
Galinthias II, 194.
Gamelia II, 117 f.
Ganymeda II, 138 f.
Ganymedes I, 204 f. II, 139.
Geflügelte Gottheiten I, 47.
Geisselung d. spart. Jünglinge II, 220 f.
Genesia II, 174.
Geneteulis II, 111.
Genetyllides II, 111.
Γεφυρισμοί II, 382. 396.
Gerästia II, 169 f.
Geryoneus I, 78. 350. II, 266.
Giganten I, 70 f. 145. II, 266.
Gigantomachie I, 145. 179.
Gigon II, 378.
Glaukos I, 201. II, 158. 448.
Gleichniss I, 10 ff.
Gorgonen I, 75. 81.
— -Haupt II, 469.
Götter I, 12.
— in Athen I, 366 f.
Gräen I, 142. II, 279. Vorr. Th. II. p. V.
Gyges I, 69. II, 459.
Gymnopädia II, 221. 254.

H.

Haarabschneiden II, 209 ff.

Hades I, 213 f. Inh. Th. I p. XXVI. II, 367. 455. 459 f.
— Cult II, 147. 202. 251.
ἅλαδε μύσται, Tag II, 379.
Ἅλια II, 199.
Haloa II, 81.
Halotia I, 355.
— Agon der Athene II, 148. 154.
Harmodius II, 241.
Harmonia I, 104 f. II, 145. 377 f. 465. 510. 519.
Harpokrates I, 243. II, 301.
Harpyien I, 74. Inh. Th. I p. XVI f.
Hathor II, 458 f.
Hebe I, 204. 358.
—, Fest II, 138.
Hegemone II, 215, 456.
ἡγηθηρία II, 383.
Hekalesia II, 180.
Hekate I, 47. 55 f. 141. 283. 343. II, 25. 263. 398 ff. Vorr. II Th. V f.
— χθονία II, 399.
— ἐπιπυργιδία II, 399.
—, Gespenst II, 360.
— καλλίστη II, 219.
—, Mysterien II, 398.
Hekatombäa II, 17. 134.
Helena I, 13. Inh. Th. I p. XXVIII. II, 190.
Helios I, 49. 210. II, 112.
— zu Korinth II, 153. 290.
— auf d. Taygetus II, 143 f.
— zu Trözen II, 153.
Hellanodikea II, 225.
Ἑλλώτια II, 154. 199.
Hephästos I, 104. 164.
— am Apaturienfest II, 208.
Hephästos, Mundschenk I, 204.
—, Schmied I, 231. 296 f.
Hephästea II, 107.
Heräa I, 365. II, 134 ff.
— in Kos II, 172.
— in Nauplia II, 402.
Heraklea II, 180.
Herakles II, 453.
—, der ägyptische II, 273 f.
— ἀλεξίκακος II, 197.
— in Böotien u. an and. Orten II, 194 ff.
— Charops II, 159. 327.
— Dreifussraub II, 404.
— Einweihung II, 339.
—, Erlöser I, 345 ff.
— in Erythrä II, 172 ff.
— Feuertod I, 357. II, 314.
—, Gott und Mensch I, 15. 16.
—, idäischer Daktylus II, 157. 223.
— Kämpfe I, 350 ff. II, 292.
— μήλων I, 130 f.
—, Myste I, 358 f.
— Name Inh. Th. I p. XXI. II, 19.
—, s. Orakel II, 448.
—, Sonnengott I, 129 f.
—, Todesüberwinder II, 461.
Here.
— ἀκραία I, 309. II, 448.
— Ammonia II, 298.
— χήρα II, 118.
— κουροτρόφος II, 209.
— in Samos II, 172.
— TAPA II, 339.
— τελεία I, 243 f. II, 118. 252.
—, Zeus Gattin I, 108. 203 f. II, 295. 506.
Hermaphrodit I, 98.

Hermäa II, 139. 152. 216.
Hermäns II, 166.
Hermes.
— ἀγοραῖος II, 200 f. 448.
— ἀργειφόντης I, 333.
—, Beinamen I, 282.
— in Eleusis II, 386 f.
— ἐπιμήλιος II, 159.
— ἐπιπολιαῖος II, 170.
— ἐριούνιος I, 113.
— Geburt II, 158 f.
—, Götterbote I, 101. 112. 208 f.
—, Gott der Thiere I, 224.
— ἡγεμόνιος II, 117.
— Imbros II, 337.
— ithyphallikus I, 95 ff.
— Kadmilos II, 334.
— κρατός I, 116.
—, an Kreuzwegen II, 295 f.
— κριοφόρος I, 102. II, 25. 217. 271.
— Leyer I, 289.
— in Messenien II, 381.
— νόμιος II, 298.
— im Peloponnes II, 121.
— προπύλαιος II, 299.
— ψιθυριστής II, 216.
— in Samothrace II, 367. 380.
—, Seelenführer I, 114. II, 455.
— σῶκος I, 116.
—, der unterirdische II, 444 f.
Heroen I, 144.
Herois II, 163.
Hesiod's Heroogonie, Schild, Kataloge u. Eöen I, 14 f. II, 256 ff.
— Kenntniss d. Mythen I, 27 ff. Inh. Th. I p. XIII.
—, Textverbesserungen erläutert I, 87 ff. 148. II, 267 f.
Hesiod's Textverbesserungen gerechtfertigt Vorr. II Th. IV ff.
Hesione I, 321.
Hesperiden I, 128 ff. 352. II, 273. 278 f.
— Aepfel, Sinnbild II, 372.
Hesperus I, 16.
Hestia I, 302 f. II, 11. 307. 386.
— βουλαία II, 201 f.
Hetärideia II, 169.
Hierokeryx II, 346.
Hierophant II, 346.
Hilaira II, 188.
Hilaria II, 116.
Himeros I, 99. 139.
Hippodamia II, 192 f.
Hippolytus II, 188.
Hochzeiten II, 138. 212. 424.
Homer erklärt II, 246 f.
— u. Hesiod, Urheber d. Theogonie I, 29 f. 181.
Homoloia II, 157.
Horäa II, 61.
Horen I, 189. 206. 220 f. 233.
— in polit. Sinne I, 305 f.
Horus I, 242. II, 301. 389.
Hyacinth I, 345.
Hyaden I, 236.
Hyakinthia II, 141. 190 ff.
Ὑβριστικά II, 188.
Hyder I, 82. 350.
Hydrophoria II, 180 f. 327 f.
Hygin verbessert Inh. Th. I p. XXII.
Hylas I, 345.
Hymenäus II, 212.
Hyperboreer I, 178.
Hyperion I, 49.
Hypermnestra II, 187.

Hyrnetho II, 187.
Hysteria II, 138.

I.

Iacchos II, 364 ff. 378. 387 f.
— Gesang II, 380. 382.
— Tag II, 353. 379 ff. 396.
Iambe I, 140. II, 364. 382 f.
Iao, Javo I, 171. II, 281 f. 287 f.
Iapetos I, 57 f. 138. 323. II, 459.
Iasion I, 118 f. 251. II, 335. 503.
Idäi Daktyli II, 333.
Idas Inh. Th. I p. XII.
Idothea I, 67.
Ikarius II, 290.
Iliea II, 69 f. 319.
Ilissus II, 379 f.
Ilithyia I, 243. II, 111 f. 301.
— *Ἐπιλυσαμένη* II, 200.
Inachus II, 199.
Ino II, 184 f. 447.
Io I, 331 ff. Inh. Th. I p. XXX. II, 260. 311.
Iolaus II, 195.
Iphikles II, 193.
Iphitus II, 223.
Irene II, 228.
Iris I, 47. 128.
— Cult II, 171. 324.
Ισημοίρα II, 296.
Isis II, 117. 295. 381. 389.
Issoria II, 142.
Isthmische Spiele II, 184. 186.
Ithomäa, Zeusfest II, 146.
Ithyphalli II, 98. 156. 380.
Jugendfeste II, 204 ff.
Ixion II, 470.

K.

Kabira I, 66. 123.
Kabiren, zu Anthedon II, 158.
—, zu Berytus II, 302.
— mit Hammer Inh. Th. I p. XX f.
—, Name I, 116. II, 272.
—, Patriarchen I, 248 ff.
— in Samothrace II, 337.
—, Verbreitung I, 118 ff.
—, Weihe II, 405. 412.
Kadmilos I. 110 f. II, 362.
Kadmus I, 167. II, 192. 377 f. 465 f. 519.
Καλαβίς II, 202.
Καλαοίδια II, 142.
Καλλίχορος, Brunnen II, 382.
Kalligenia II, 131 f. 398 f.
Kallistea II, 171.
Kallisto II, 218 f.
Kallynteria II, 177.
Kalypso als Göttin I, 16.
Kampfspiele I, 155 f. 354 f.
Kanephoren II, 236.
Karkiner I, 250.
Karneia II, 139 ff.
Κάρπωσις II, 172.
Kastor u. Polydeukes, Heroen I, 15.
— » » , Götter I, 16
— » » , Dioskoren I, 260 ff. 265 ff. Inh. Th. I p. XIII.
Kaukon I, 119. II, 336.
Keleos II, 177. 332.
Kephalos I, 50.
Ker I, 147 f.
Kerberos I, 82. II, 460.
Kerykes II, 333. 382.

Keryx II, 332.
Keto I, 75. II, 456.
Κιθαιρωνίδες, Nymphen II, 449.
Κλαδεντηρία II, 170.
Kleitos I, 50.
Κλητά II, 159.
Klotho I, 193.
Klymene I, 139. 330.
Knyx II, 503.
Koios I, 53 f.
κὸγξ ὄμπαξ II, 375.
Konnidas II, 181.
Κόρεια II, 405.
Koröbus II, 224.
Koronis I, 115. 287 f.
Korybanten I, 250. II, 302.
Koryphe I, 301.
Kottos I, 69. II, 176. 459.
Kratos u. Bia I, 46. 114. 134. 197.
Krios I, 45. Inh. Th. I p. XIII. II, 262.
Kronia I, 44. II, 61.
Kroniden I, 180.
Kronos I, 40. 43 f. II, 260 ff. 318. 459. 466.
—, Stein I, 181. II, 160.
Kura II, 381.
Kureten II, 209.
Kybernesia II, 182.
Kyklopen I, 68. II, 203. 291 f.
Kymopoleia I, 69.
Kynophontis II, 187.

L.

Lachesis I, 193.
Λαμπτήρια, Fest II, 151.
Laren II, 294.
Laubhüttenfest II, 393.
Λέχερνα II, 134.
Leda I, 267.
Lelex II, 192. 546.
Lenäen II, 82 ff. 380.
Lenäon, Monat II, 321.
Leonidas II, 192.
Lernäa II, 402.
Leto I, 54.
— in Aegypten II, 263.
— *κουροτρόφος* II, 209.
— Niederkunft II, 234.
—, Zeus Gattin I, 199. II, 200.
Libera II, 390.
Linus I, 340 ff. II, 158. 187. 312. 504.
Λιταί I, 346. II, 13.
Lithobolia II, 188.
Löwe I, 48. 83. 350 f. II, 116.
Löwenthor v. Mykenä II, 324.
Lykäa II, 147 f.
Lykurg II, 192.
Lykurgus von Thracien I, 174.
Lynkeus II, 187.
Lykus II, 336 f. 456.
Lytierses I, 345.
Lysander II, 199.

M.

Machaon I, 189.
Mahlzeiten der Spartaner II, 190.
Maia I, 101. II, 271.
Mänaden II, 414.
Maneros II, 311 f.
Mantinea II, 244.
Marathon II, 37. 43 f. 241.
Marsyas II, 504.
Medea, Cult II, 151. 219 f.
—, Göttin I, 16.

Medea, ihre Kinder I, 365 f.
—, Zauberin I, 55.
Medusa I, 79. II, 403.
Μεγαλάρτια II, 133.
Megamedes II, 262.
Melampus I, 263. II, 184. 189. 333 f.
Melikertes II, 184.
Memnon I, 16. 50.
Menelaus II, 189.
Menötius I, 335. 337.
Menschenopfer I, 365 f. II, 16 f.
Mesostrophoniä II, 254.
Metageitnia II, 77.
Metanira II, 177. 364. 377.
Meteorsteine II, 160.
Methapus I, 119.
Metis I, 186.
Μητρῷα II, 411.
Miltiades der ältere II, 198.
Minerva I, 296.
Minos I, 15. II, 466.
Minotaurus II, 17 f. 316.
Mithrasfeier II, 416.
Mithrasstier II, 407 f.
Mnemosyne I, 45. 142.
—, Cultus II, 112.
—, der Musen Mutter I, 290.
—, Zeus Gattin I, 198.
Mören I, 45. 148. 190 ff. 279 ff. Inh. Th. I p. XXIV f.
Mörencult II, 151.
Moleia II, 254.
Moloch I, 40.
Mond I, 67.
— Cultus II, 260.
Monotheismus im Heidenth. I, 183 f.
Mopsus II, 442.
Morgenstern I, 47.
Morpho II, 144.
Motophagia II, 172.
Munychia II, 78. 243.
Musäus II, 333.
Muse Acheloïs Inh. Th. I p. XXIX.
Musen I, 142 f. 218. 289 ff. II, 515.
— Cult II, 139. 216. 322.
— Feste II, 112. 158.
— fluviales I, 290 f.
—, Pieriden I, 289. 291 ff.
—, Sängerinnen I, 2. 289 f. II, 306.
Myrmex II, 310.
Myrtenkranz II, 374.
Myrtilus II, 193.
Mystagogen II, 345 f.
Mysten II, 342 f.
Mysterien I, 150 ff. 358 ff. II, 331 ff.
Mythologie I, 11 Note.
—, Behandlung ders. I, 20 ff. Vorr. Th. II, p. IX f.
—, ihre Geschichte II, 259.
—, ihr Inhalt I, 12 ff.
—, ihr realer Grund I, 17 ff.
Mythus s Fabel.

N.

Nacht I, 62. 146 f. II, 264. 449.
Namensänderungen I, 12.
Naphthys II, 458.
Narcissus Inh. Th. I p. XXVIII. II, 301 f. 509.
Naxos II, 244.
Nektar I, 204 f. II, 295.
Neleis II, 120. 198.
Nemeische Spiele I, 353.
Nemertes I, 52.
Nemesia II, 175. 458.

Nemesis I, 148 f. Vorr. Th. II, p. VI. II, 173. 457.
νεοινία II, 99.
Neoptolemus II, 198.
Nephthys II, 309.
Nereiden I, 127. 142.
Nereus I, 51 f. Inh. Th. I p. XV. II, 202.
Nike I, 46. 300. II, 69. 200. 309.
Nikesia II, 68 f.
Niobe II, 503.
Nortia I, 120.
Nymphen I, 125.
Feld- und Wassernymphen I, 222. II, 112. 142.
Nymphen, ionische II, 173.
—, melische I, 71. 125 f. Vorr. Th. II p. V.
Nysa I, 170.
Nysus I, 170.

O.

Oedipus II, 518
Ωχεάμη II, 265. 328.
Okeanos I, 51 ff. 64 f. II, 265.
Oleria II, 204.
Olympia, Rennbahn II, 202.
— Zeusorakel II, 433.
Olympiea in Athen II, 227.
Olympische Spiele I, 353 f. II, 222 ff.
Olympus I, 206 f.
Omphale I, 352.
Omphalos II, 163.
Opfervorsteher II, 113. 119.
Opferwesen II, 2 ff. 386.
Ophion II, 456.
Oreaden I, 125.
Orestes II, 517.
Orithyia I, 50. Inh. Th. I p. XV.
Orpheus I, 174. II, 333 f. 381. 452.
Orthos I, 82.
Ὀσχοφόρια II, 64 ff.
Osiris I, 235. 241 f. 362. II, 275 f. 285 f. 381. 389. 397.
Otus I, 178. 207. II, 291.

P.

Päeon I, 287.
Päonia II, 69.
Pagladia II, 170.
Palladium von Ilium Inh. Th, I p. XXX.
Pallas (Pales) I, 46. 120. II, 262 f.
— Athene Inh. Th. I. p. XIV.
Παμβοιώτια II, 251.
Pan I, 62. 202. 224 ff.
—, Fest II, 109.
—, Hirtenpfeife I, 289. II, 298 f.
—, Jäger I, 298. II, 306. Inh. Th. I p. XXIX.
— in Olympia II, 147.
—, Orakel II, 449.
—, Steinbock im Thierkreis I, 234.
Panätolia II, 253.
Panathenäa II, 228 ff.
Pandia II, 178 f.
Pandion II, 178 f.
Pandora I, 247. 323. 334. 337. II, 178.
Pandrosus II, 177.
Panfili Sarkophag I, 348 f.
Panionia II, 245 ff.
Paralia II, 180.
Paregoros I, 139.
Paris II, 506.

Parthenius, Monat II, 227.
Παρθένιον II, 377.
Parthenon II, 178.
Pasiphaë II, 447.
Patäken I, 268. 303.
Pausanias II, 192.
Pegasos I, 76. II, 266. 403.
Peitho I, 139. II, 160. 229.
Pelasger II, 280.
Peleus II, 263. 466.
Pelops I, 365. II, 116. 121. 223 f. 314.
Πελώρια II, 169.
Penaten I, 269 ff.
Penelope I, 225.
Pentheus I, 174.
Pephredo I, 142.
Peplos II, 235. 237.
Peripeteia II, 169.
Perse II, 296.
Persephone I, 108 f. II, 367 ff. 388 ff. 455. 459 f.
—, Adonis II, 272.
— Kalligeneia II, 399.
—, *Κόρη* I, 140. II, 370.
— *Ὀβριμώ* I, 112.
— *φλοιά* II, 299.
—, vgl. mit Rannu II, 305.
—, Raub I, 117.
—, Zeus Tochter I, 196.
Perses I, 47. 55.
Perseus I, 77. 174. Inh. Th. I p. XVII. II, 297. 266. 436.
Personifikationen I, 26 f. 31 f.
Peteos, Petes I, 162.
Phaenna II, 159.
Phaëthon I, 50. 103. 210. II, 343.
Phallophori II, 98.
Phanes I, 62.
Pherephatta, Mysterien II, 374.
Philosophie in Mythen u. Religionen I, 17 ff. 32. Vorr. Th. II p. XVI.
Phoibe I, 54. II, 188. 434.
Phöbus s. Apollon.
Pholos II, 397.
Phorkys I, 64. II, 264.
Phoroneus II, 187. 408.
Phosphoria II, 183 f.
Phratria II, 206 f.
Phtha I, 123. II, 302. 449.
Phytalus II, 383.
Pierus I, 291.
Pindar II, 255.
Pithoigia II, 99 f.
Pixodorus II, 198 f.
Πλημοχόη II, 392. 396 f.
Platäa II, 193. 243 f. 251.
Platon v. d. Entstehung des Menschen I, 244 f.
— v. d. göttl. Wesen I, 184 f.
— v. d. Musen I, 293 f.
— v. d. Sünde I, 338 f.
Pleuron II, 188.
Pluton II, 305. 376. 388. 391.
Plutos I, 283 f.
Plynteria II, 66 f. 178.
Podalirius II, 447.
Polynikes II, 194.
Polyphemos I, 68.
Polytheismus, Formen I, 4.
Pontos I, 51. 64. Inh. Th. I p. XVI.
Poseidon, zu Anticyra II, 296.
—, Erechtheus II, 178.
—, Fest in Pylos II, 146.
— *ἑλικώνιος* I, 317 f. II, 246 f.
— *ἵππιος* I, 80. II, 69. 150. 404.
—, zu Korinth II, 153.

Poseidon, zu Mantinea II, 150 f.
—, Meeresgott I, 210 ff.
— zu Onchestus II, 158.
— *Σάμιος* II, 249.
— *ταύρεος* I, 80.
Poseidonia II, 110 f.
Pothos I, 139. II, 343. 362.
Praxidikä II, 142.
Prodikus von Keos I, 12.
Proërosia II, 80 f.
Prötus II, 187.
Prologia II, 202.
Promachia II, 136. 205 f.
Promethea II, 107.
Prometheus I, 247. 321 ff. II, 310.
— befreit I, 346 f.
—, Fest II, 180.
—, sein Gedächtniss I, 359.
— gefesselt I, 336.
Prophthasia II, 254.
Proschaireteria II, 132.
Protenthä II, 216.
Protesilaus II, 198.
Proteus I, 66.
Prytaneum II, 386.
Psamathe I, 16.
Pyanepsia II, 77. 320.
Pyläa II, 169.
Pythia, Priesterin II, 195. 437.
Pythias II, 242.
Pythische Spiele II, 46. 161 ff.
Python I, 175 f.

R.

Rad I, 120. 149. II, 273. 374.
Rhadamanthys II, 465 ff.
Rhamnusia II, 458.
Rhapsoden II, 238.
Rharion, Feld II, 386.
Rhea I, 41. 48. 113. II, 150. 386. 418. 466.
Rhode Inh. Th. I p. XXVI.

S.

Sabazien II, 131. 411 ff.
Salamis II, 242 f.
Salmoneus II, 503.
Saronia II, 139.
Saturn, Planet II, 261 f.
Satyr I, 230.
Schicksal I, 133.
Schlaf II, 139.
Schlange I, 95 f. 274 f.
Selene I, 49. 67. II, 144. 265. 295.
—, Cult II, 112. 179.
Semele I, 141. 168. II, 163. 285. 300.
Σεπτήριον II, 161.
Serapis II, 117.
Side II, 504.
Silen I, 230.
Sinnbild I, 7 ff.
— bei den Mysterien II, 372.
Sirenen II, 159.
Sirius II, 312 f.
Sisyphos II, 270.
Σκιέρεια, Fest II, 149.
Skira II, 62 ff. 126 f. 319.
Skyles I, 174.
Sminthea II, 170.
Sokrates Tod II, 76.
Solon II, 229.
Sonne I, 67.
Sophokles Tod II, 88.
Sosipolis II, 193.
Soteria II, 244.

Sphinx I, 84. Inh. Th. I p. XVIII. II, 267.
Spiegel II, 372 ff.
Standesbücher II, 213 f.
Στήνια II, 126.
Sterne I, 38. 47. 50. 67.
Sthenia, Wettkampf I, 355. II, 313.
Stheno I, 79.
Styx I, 46. 53. II, 462 f.
Sühnopfer in den Thesmophorien II, 134.
Sündenfall I, 145.
Symbol s. Sinnbild.
Synoikia II, 227 f.

T.

Tänaria II, 142.
Tag I, 63.
Talos II, 18. 316.
Tantalus II, 469.
Tanz in d. Thesmophorien II, 133.
Tartarus I, 60. II, 459.
Tauria, Fest d. Poseidon II, 248 f.
Tauropolia II, 410.
Tauropolion II, 121.
Telemach II, 517 f.
Tereus II, 184.
Tethys I, 53. II, 265.
Tetralogie II, 238.
Thales II, 265.
Thalia als Charis I, 193.
Thallo II, 177. 215. 456.
Thalysia II, 81.
Thammus II, 298.
Thamyris II, 504.
Thargelia I, 140. II, 10 ff. 320.
Thaumas I, 47. 74.
Theater II, 95 ff.
Theia I, 49.
Themis I, 45. 188. II, 262. 434.
—, Mutter der Horen I, 306.
—, Mutter des Prometheus I, 330.
Theogamie II, 104.
Theogonie I, 42.
θεοὶ ἄγνωστοι II, 176.
— *μειλίχιοι* II, 168.
Theophania II, 161.
Theoxenia II, 152 f.
Theras II, 190.
Theseus Inh. Th. I p. XII. II, 17. 19. 26. 64 f. 73 f. 181 f. 227 f.
Thesmophorien II, 122 ff. 325. 397.
— der Böoter II, 318.
Thetis als Göttin I, 16. 208. II, 142.
Thierdienst I, 4 f.
Thoosa I, 64. II, 264.
Thrasybul II, 244.
Θριώ II, 173.
Thronosis II, 415.
Thyia, Dionysosfest II, 146.
Thyrsus I, 233.
Timomachus II, 192.
Tiresias II, 447.
Titanen I, 40 f. II, 262.
Titanenkampf I, 178 f. II, 291 f.
Τιθηνίδια II, 220.
Tithonus I, 50. II, 263.
Tityos II, 469.
Tlepolemus II, 199.
Τόνεα II, 135.
Toxaris II, 183.
Trieterika II, 156.
Triptolemus I, 254 f. 275. II, 332. 385. 468. 487.
Triton I, 211.
Tritopatores I, 253. II, 176.

Trophonius II, 198. 333. 443.
Tyche I, 279. 283. II, 203. 304. 448.
Tydeus I, 365.
Tyndareos I, 260.
Typhon I, 85 ff. Vorr. Th. II p. V. II, 267 f. 294. 300.
—, Sohn der Here I, 222 f.
Τύπται II, 395.
Tyrbe II, 138.

U.

Urania II, 146.
Uraniada II, 146. 202.
Uranos I, 38. 63.
— Entmannung I, 70. Vorr. Th. II, p. IV f.

V.

Vorbild I, 9 f.
Vorsehung I, 215 f.

W.

Wassereimer II, 374.
Wassertaufe II, 361.
Weberschiff, Sinnbild II, 372.
Weihegeld II, 340.
Weihegrade II, 342.
Weihwasser II, 380.
Weise, sieben II, 387 ff.
Weltalter I, 144.
Weltei I, 61. II, 264.
Weltharmonie s. Apollon II, 377.
Winde I, 47. 50 f. 88 f.
— Cult II, 151. 159.

X.

Xenismos II, 176.
Xenokrates I, 13.

Z.

Zagreus I, 238. II, 391 f. 412.
Zelos I, 46. 134.
Zethus I, 249. II, 193 f.
Zeus Etym. II, 181.
— Adler II, 293.
—, Aether II, 454.
— *ἀγοραῖος* I, 311. II, 201.
— *αἰγίοχος* I, 299 f.
— *αἴθριος* I, 221. II, 293.
— *ἀκραῖος* I, 309.
—, allmächtig I, 197.
—, allweise I, 187.
—, allwissend I, 198 f.
— *ἀμβούλιος* II, 202.
— Anfang, — Mitte II, 297.
—, Beschützer der Gäste u. Armen II, 513.
— *βουλαῖος* I, 307.
— *χθόνιος* II, 202 f.
— u. Dione II, 429.
—, Donnerer I, 197 f.
— mit drei Augen I, 199. 214. II, 203.
— *ἐλευθέριος* II, 243.
— *ἐπάκριος* II, 309.
— *εὐάνεμος* II, 201.
—, ewig I, 205 f.
— Geburt II, 162 f. II, 335.
—, gerecht I, 188. II, 282.
— Hades II, 391.
— *ἑλλήνιος* I, 306 f. II, 308.
— und Here II, 295.
— *ἕρκειος* I, 311.
— in Hermione II, 201.
— *ἑταιρεῖος* II, 169.
—, *ἱερὸς γάμος* II, 251.
— *ὁμολῴος* II, 157. 203 f.
— *ὅρκιος* I, 203. II, 225. 512.
— Klarios II, 149.

Zeus, König I, 182 f. II, 175.
—, von ihm Könige I, 304.
— κτήσιος I, 284. II, 157. 294.
— Lacedämon II, 253.
— Laphystius II, 159.
— Lykäos II, 219.
— μαιμάκτης II, 61.
— μειλίχιος I, 345. II, 58. 355.
— μηλώσιος I, 130.
— μοιραγέτης I, 192. II, 404.
— in Olympia II, 147.
—, s. Orakel II, 429 ff.
— πατρῷος I, 257. 309.
Zeus φίλιος II, 514.
— φράτριος II, 208.
—, Schicksalslenker I, 280 f.
— σωτήρ II, 62. 425.
—, Stein II, 292 f.
— στράτιος II, 306.
— ταλαιός I, 355. II, 19.
— τέλειος II, 298.
— τροπαῖος II, 201.
—, Vater I, 183.
—, wahrhaftig I, 202.
Zoroaster II, 288 f.

Nachwort.

Der Verfasser des jetzt vollständig vorliegenden Werkes erlebte dessen Vollendung im Drucke nicht mehr; er hat nun selbst vollendet. Mit nicht weniger Liebe und Begeisterung, als er es vor zwanzig Jahren begonnen und seitdem verarbeitet hatte, wurden auch diese letzten Bogen desselben für den Druck vorbereitet; kurz darauf ward er auf der Rückreise vom Frankfurter Kirchentag in Folge einer Lungenentzündung unerwartet schnell heimgerufen zur ewigen Ruhestätte, am 9. October vorigen Jahres.

Wilhelm Friedrich Rinck war den 9. Febr. 1793 in Dietlingen, Amt Pforzheim, wo sein Vater Seelsorger war, geboren. In Heidelberg, wo ihm von seinen unvergesslichen Lehrern viele Liebe zu Theil wurde, studirte er Theologie und Philologie, verfasste eine mit dem Preis gekrönte Preisarbeit de Coloniis Ionicis und legte im neunzehnten Jahre sein theologisches Staatsexamen ab. Nach einjährigem Vikariat zu Lahr und Hügelheim wurde er von der evangelischen Gemeinde in Venedig als Pfarrer berufen und trat sein Amt daselbst mit der Einweihung der neueingerichteten deutschen evangelischen Kirche, der ersten in Italien, am Himmelfahrtstage 1813 an. Im Jahre 1820 wurde er der k. k. österreichischen Regierung zur Besetzung des Lehrstuhls der exegetischen Theologie an der Universität in Wien vorgeschlagen, was aber der Entschluss des Kaisers Franz, nur einen Inländer an diese Stelle zu berufen, vereitelte.

Während seiner siebenjährigen Wirksamkeit in Venedig

nahm er an den religiösen Interessen, die damals sein Vaterland bewegten, thätigen Antheil durch seinen »Beitrag zur Prüfung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs von dem h. Abendmahl und der Gnadenwahl nach dem Worte Gottes, zum Behuf einer Vereinigung protestantischer Kirchen zu einer evangelisch christlichen.« Auf dem philologischen Gebiete bethätigte er sich hier durch Beiträge zu der Creuzerschen Ausgabe des Plotin, Heidelberg 1814, sowie durch seine Untersuchungen über den Verfasser der dem Cornelius Nepos zugeschriebenen Vitae, die er in einer Schrift: »Saggio di un esame critico per restituire ad Emilio Probo il libro de vita excellentium imperatorum creduto communemente di Cornelio Nepote, Venezia 1817« und später in der Vorrede zu der von K. L. Roth bearbeiteten Ausgabe jener Vitae, Basel 1841, niederlegte. Seinem Aufenthalt in der alten Stadt der Dogen gehören ferner an: „Sopra una inscrizione greca nel seminario patriarcale di Venezia intorno agli Dei grandi Cabiri", so wie ein Aufsatz, der in den Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur Jahrg. 1824 abgedruckt ist über „Monumenti Etruschi dal Cav. Fr. Inghirami«. Aufmerksam gemacht auf die armenische Uebersetzung eines Sendschreibens der Korinther an den Apostel Paulus und des letztern Antwort darauf, arbeitete er eine genaue deutsche Uebertragung derselben aus; hauptsächlich aber sammelte er in den reichen Schätzen der Marcusbibliothek, besonders in den daselbst aufbewahrten Handschriften den Stoff und die Belege zum vorliegenden Werke.

Er kehrte 1821 aus dem seiner Gesundheit nachtheiligen Clima der ihm lieb gewordenen Lagunenstadt in sein Vaterland zurück und wurde Pfarrer zu Bischoffingen, wo seinem Gemüth im Aufblühen eines lieblichen Familienlebens ein neuer Kreis des Wirkens sich erschloss. Hier gab er

das obenerwähnte Sendschreiben der Korinther und den dritten Brief Pauli an dieselben heraus. Im Jahr 1827 bezog er die Pfarrei Egringen, aus welcher Zeit die Abfassung der »Lucubratio critica in Acta Apostolorum, Epistolas catholicas et Paulinas« ein Zeugniss seines Forscherfleisses gibt.

Im Jahr 1835 endlich siedelte er nach Grenzach über, wo die Nähe der Stadt Basel ihm Anlass bot, mit dortigen Gelehrten freundschaftlichen Umgang zu pflegen und seinem wissenschaftlichen Streben reichere Hülfsmittel und Nahrung zu verschaffen. Das leibliche wie das geistliche Wohl der ihm anvertrauten Heerde lag ihm gewissenhaft am Herzen; und wie er seiner Gemeinde namentlich in Verbesserung des Weinbaues durch Rath und Vorbild als erfahrener Weingärtner an die Hand ging, so hielt er auch in seinem geistlichen Weinberg Zucht und Ordnung. Lebhaft beschäftigten ihn auch hier die kirchlichen Interessen seines Vaterlandes. Sein unerschütterliches Rechtsgefühl hiess ihn unerschrocken die erkannten Mängel auf gesetzlichem Wege bekämpfen, so namentlich in dem »badischen Kirchenblatt«, das er in Verbindung mit Mersy während mehrerer Jahre herausgab, aber auch durch Wort und That Verbesserungen im Kirchenwesen anstreben, wie er es z. B. in seinem „Katechismus für die evangelisch-protestantische Kirche“ versuchte.

Seine Ueberzeugung hielt an der Bibel als der Quelle der Wahrheit und Richtschnur des Glaubens stets fest und prägte sich in dieser Weise ungesucht allen seinen schriftstellerischen Arbeiten auf. So vertheidigte er »die angefochtenen Erzählungen in dem Leben Jesu“ in einem Schriftchen, das diesen Titel trägt, und kämpfte er für die bezweifelte Aechtheit des Briefes Pauli an die Epheser in einer lateinischen Schrift »Disputatio ad authentiam epistolae Pauli ad Ephesios probandam«, die er in Folge eines Aufrufs

der „Gesellschaft zur Vertheidigung des christlichen Glaubens im Haag“ abgefasst hatte, und die mit einem Preise gekrönt wurde. Mehrere Abhandlungen in den „Studien und Kritiken“ und in Illgens „historischer Zeitschrift“, so wie die „Religion der Hellenen“, deren Ausarbeitung ihn in Grenzach beschäftigte, können als weitere Belege zum Gesagten dienen.

In der letzten Zeit seines Lebens zog ihn die Offenbarung Johannis mit ihrem gewaltigen Inhalt mächtig an; was ihn in diesem Buche so tief bewegte, predigte er in einer Reihe von Sonntagen seiner Gemeinde und legte er in einer kleinen Schrift „Apokalyptische Forschungen“ (Zürich, Meyer u. Zeller 1853) nieder. Die himmlischen Chöre, die in der Offenbarung geschildert sind, glaubte er auch auf seinem Sterbebette in Carlsruhe zu hören, und gleichsam als die Summe seines Glaubens und Hoffens bezeugte er in seinen letzten Stunden: »Wer Christum hat, hat Alles!“

Im Juni 1855.

Druckfehler.

II, 142	Z. 20	von	oben	lies	und statt unp.
» 456	» 18	»	»	»	Keto statt Kato.
» 383	» 7	»	»	»	ἡγητηρία statt ἡ γητηρία.
» 386	» 4	»	»	»	Prytaneum statt Prytamum.
» 403	» 6	»	unten	»	ergänzen statt erzeugen.
» 404	» 8	»	oben	»	Hippios statt Hippias.

BL781 .R57
Die Religion der Hellenen : aus den
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00163 5525